ENRIQUE DUSSEL

# PABLO DE TARSO

## EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA ACTUAL

*Y otros ensayos*

SAN PABLO

ENRIQUE DUSSEL

# PABLO DE TARSO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA ACTUAL, Y OTROS ENSAYOS

SAN PABLO

*Diseño, formación y portada:* DCG Ma. del Carmen Gómez Noguez

"AL SERVICIO DE LA VERDAD EN LA CARIDAD"
Paulinos, Provincia México

Primera edición, 2012

D.R. © 2012, EDICIONES PAULINAS , S.A. DE C.V.
Calz. Taxqueña 1792, Deleg. Coyoacán, 04250, México, D.F.

Comentarios y sugerencias: edicion@sanpablo.com.mx
www.sanpablo.com.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN: 978-607-714-033-7

# INTRODUCCIÓN

Este conjunto de trabajos recientes muestra algunos aspectos de los temas que se están tratando en la filosofía actual.

Querría en primer lugar llamar la atención a un cambio de narrativa en la filosofía de hoy. Ciertos temas tabú en la tradición secularista de la Ilustración van perdiendo su esencia, y se inicia una manera nueva de encarar la realidad cultural con nuevos ojos. El hecho de la entrada de los pueblos originarios en los debates políticos (como en Chiapas o Bolivia), despierta la atención al tomar con más cuidado el imaginario popular. Esta temática unida a una búsqueda del origen de la cultura occidental, que no puede referirse ni única ni principalmente a la filosofía helénica o romana, presenta la posibilidad de abordar nuevos problemas. Si a esto agregamos el interés que el pensamiento de un Walter Benjamin, muy estudiado en la actualidad, ha despertado por su "materialismo mesiánico" (un marxismo definido desde una tradición judía con inevitables influencias religiosas, en especial por la influencia de su amigo G. Scholem), se ve aparecer un cambio favorable al retorno de temáticas olvidadas, a las que, sin embargo, yo personalmente he prestado gran atención desde mi juventud. El tabú de no poder tocar temas tachados, y por ello negados, de religión o Teología, impidió a la filosofía hacerse cargo de los textos fundamentales de la cultura occidental, por una parte, y de la cultura latinoamericana (con respecto a los pueblos originarios) por nuestra parte. Ambas vertientes nos exigen una revisión de la historia, la metodología y la temática filosófica. El conjunto de

propuestas incluidas en este libro va en ese sentido innovador, que sin embargo es un retorno a las más antiguas fuentes.

El primero de los trabajos aquí presentado ("Pablo de Tarso en la filosofía política") es una contribución filosófica a una cuestión que ha despertado la atención de la filosofía política a partir de los trabajos de Alain Badiou sobre el "acontecimiento" (*événement*) instaurador de un nuevo mundo. El filósofo francés tomó a Pablo de Tarso como un ejemplo de un acontecimiento fundador de la cultura occidental, desde una interpretación puramente filosófica. A partir de esta hipótesis se ha abierto una amplia gama de trabajos que estudian la cuestión. Entro entonces a ese debate desde América Latina, mostrando el modo como nosotros, a diferencia de los europeos, encaramos esta innovadora problemática.

El segundo trabajo ("De la fraternidad a la solidaridad"), inspirado en la filosofía de Emmanuel Levinas, pero dándole también el sesgo propio de la filosofía política latinoamericana, muestra la riqueza de las hipótesis de lo que llamamos filosofía política de la liberación. El "amigo-enemigo" expuesto por C. Schmitt, y comentado por J. Derrida, es sobrepasado en una nueva dialéctica desplegada desde el optar por la amistad del enemigo del sistema (su oprimido temible) que rompe la antigua amistad como enemistad y que instaura el amor de solidaridad por los oprimidos y excluidos, mucho más allá de la fraternidad propuesta por la Revolución francesa burguesa.

La tercera contribución ("Sistema-mundo y transmodernidad") es un primer paso, desde la categoría de Sistema-mundo (el World System de I. Wallerstein) hacia el concepto de "transmodernidad" que será tratado posteriormente con mayor extensión en otras exposiciones, y que va tomando importancia, a tal punto que se ha dado a conocer una revista electrónica con el título de *Transmodernity*, fundada por el filósofo latino Nelson Maldonado-Torres. Es una crítica a la modernidad, a la posmodernidad y a otras posiciones filosóficas en boga.

En el último Congreso Mundial de Filosofía de Seúl (Corea, 2009), en un panel plenario sobre la Historia de la Filosofía, con

la presencia de todos los participantes al Congreso, presenté como ponencia el trabajo incluido en cuarto término ("Una nueva Edad en la historia de la filosofía"). Pretendo que estamos iniciando, por primera vez en la historia, una nueva Edad en la historia de la filosofía: la de la filosofía mundial. Trabajos posteriores siguen abordando la misma temática, después de haber realizado —organizado por la UNESCO, en julio del 2012 en Marrakech (Marruecos)— el I Congreso de Diálogo inter-filosófico Sur-Sur, siguiendo en líneas generales las hipótesis de esta ponencia.

La última de las contribuciones ("Tesis sobre el populismo"), es una ponencia presentada en un círculo de estudio del equipo de Filosofía Política de CLACSO efectuado en Bogotá sobre el tema del "populismo". Creo que esas tesis son un buen inicio para la discusión de una cuestión que guarda siempre extrema actualidad.

Estos cinco trabajos dan alguna idea de la temática, principalmente en la filosofía política y en la cultura, que vengo realizando en los últimos años.

*Enrique Dussel*

# PABLO DE TARSO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA ACTUAL

En este trabajo deseamos repensar una temática de gran actualidad en la filosofía política de los últimos lustros. Por razones epistemológicas deberemos tratar ahora de manera diferente temas habituales de la filosofía en boga en Europa y Estados Unidos.

Inesperadamente la filosofía política se ha hecho cargo hoy de un tema que desde la Ilustración había sido dejado de lado. El mismo Kant, en su obra *La religión dentro de los límites de la pura razón*,[1] escribió con alguna precisión sobre la cuestión. En su obra *El conflicto de las facultades*[2] distinguió muy bien las tareas de la Facultad de teología de la de la filosofía. En su tiempo, y desde siglos atrás (tanto en la Europa latino-germánica, como en el mundo bizantino o musulmán), las grandes facultades habían sido las de teología y de derecho. Sólo con la Ilustración la Facultad de filosofía (y sobre todo con la fundación de la Universidad de Berlín por von Humboldt) cobra el carácter de Facultad *fundamental* de toda la universidad. En un Apéndice[3] del capítulo 1 de la última obra nombrada, Kant esboza el *conflicto* entre la Facultad de teología y la de filosofía, como un problema de "interpretaciones". Para el filósofo de Koenisberg "el teólogo bíblico es, propiamente dicho, el sabio de la Escritura (*Schriftgelehrte*) para la

1. Kant, 1968, vol. 7, pp. 645ss.
2. *Ibid.*, vol. 9, pp. 263ss.
3. I, II (pp. 300ss.).

fe de la Iglesia",[4] mientras que ante la Escritura (o la llamada "Biblia") el filósofo "es el sabio de la razón (*Vernunftgelehrte*) [...] que se basa en las leyes interiores que pueden deducirse de la propia razón de cada ser humano".[5] Después de largas argumentaciones concluye que "es así como hay que realizar todas las *interpretaciones de las Escrituras* (*Schriftauslegungen*)";[6] es decir, de los textos de la Escritura judeo-cristiana (y lo mismo podía decirse del *Libro de los muertos* de Egipto, los *Upanishads* en la India, del *Corpus* de los libros budistas, del *Corán* islámico o de otros textos tenidos por sus comunidades respectivas como sagrados, frecuentemente como revelados), que residen en la organización universitaria en la Facultad de teología (en las universidades germano-anglosajonas, porque en la Europa latina desaparecieron estas facultades de las universidades públicas por conocidas razones históricas). En la Facultad de filosofía, desde la Ilustración, se pueden enseñar teniendo en cuenta libros que consisten en extensas narrativas racionales con base en símbolos, como la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, o la *Teogonía* de Hesíodo, que son textos religiosos "llenos de dioses", pero considerados aptos para el cumplimiento de las interpretaciones filosóficas. En cambio, hay interdicción absoluta de usar o interpretar filosóficamente (como si fueran intrínsecamente teológicos) textos de la Biblia judeocristiana, tales como el Éxodo, el Evangelio de Juan o la Carta a los romanos de Pablo de Tarso.

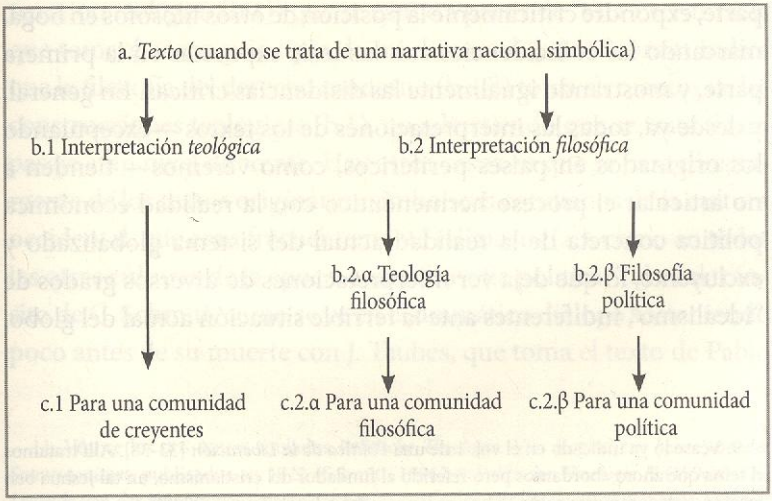
El reto presente es el de extraer esas amohosadas narrativas simbólicas ("teológicas" para el secularismo jacobino ilustrado) que residen y se estudian en la Facultad de teología y situarlas por primera vez también en la Facultad de filosofía. Consistiría en efectuar sobre ellas una *hermenéutica*, una interpretación "estrictamente *filosófica*". Y aún, trascendiendo las meditaciones kantianas sobre el asunto, deseamos aclarar de manera diferente y con mayor precisión la cuestión.

4. *Ibid.* I, A 44; p. 300.
5. *Idem.*
6. *Ibid.*, A 70; p. 314.

En primer lugar, a) como pertenecientes a la lengua cotidiana histórica, esos textos simbólicos, religiosos y hasta místicos, en algunos casos, deben ser definidos como: "narrativas racionales *con base en símbolos*", en el sentido que constituyen *mitos*, tal como los ha definido Paul Ricoeur.[7] Esas narrativas, en segundo lugar, pueden sufrir una doble hermenéutica o interpretación: por una parte, b.1) *teológica*, es decir, y como indicaba Kant, efectuada desde la convicción subjetiva (que podemos llamar "fe religiosa"), c.1) en vista de una comunidad religiosa (la llamada "Iglesia" por Kant). O, por otra parte, b.2) *filosóficamente*, tomar el texto o la narrativa racional con base en símbolos a fin de descubrir su sentido último racional, y las categorías implícitas teórico-universales que incluyen dichos textos (que Kant denomina "conceptos determinados de la razón"[8]), c.2) en vista de una comunidad secular.

**Esquema 1**

**Diversos tipos de interpretación de una narrativa racional simbólica**




7. Un mito es una narrativa racional con base en símbolos, como ha expuesto Paul Ricoeur, sean o no religiosos.

8. *Ibid.*, A 65; p. 312: "*Begriffe der Vernunft*", interpretados a partir de las "representaciones simbólicas" (*symbolischen Vosstellungen*). Algo más adelante escribe Kant: "Este libro [las Escrituras...] puede ser interpretado (*ausgelegt*) teóricamente [...] según conceptos racionales prácticos". (*Ibid.*)

Se trata entonces, en nuestro caso, de efectuar una interpretación filosófica (b.2) de un *texto* (a.) como actividad en función de una comunidad política (c.2.β) de *categorías* usadas implícitamente por la narrativa racional cotidiana que se construye con base en *símbolos* (es decir, que hermenéuticamente tiene un *doble sentido* con respecto a las posibles referencias semánticas).[9] Habría aún que distinguir esta interpretación de la que Kant denomina "teología filosófica"[10] (que se trata de la llamada "Teodicea") (b.2.α), de lo que denominaremos con precisión, y corrigiendo el uso actual ambiguo de "teología política", una *interpretación filosófico-política de textos o narrativas racionales con base en símbolos* (b.2.β) (sean o no religiosos), y cuya destinataria es la comunidad política.

La estrategia expositiva de este trabajo tendrá dos partes. En la primera, aclararé la posición crítica ante el debate en torno a Pablo de Tarso tal como la interpreta una *Política de la Liberación*, aprovechando todos los elementos positivos y rescatables del tratamiento del asunto en los filósofos políticos actuales. En la segunda parte, expondré críticamente la posición de otros filósofos en boga, marcando las coincidencias con las tesis expuestas en la primera parte, y mostrando igualmente las disidencias críticas. En general, y desde ya, todas las interpretaciones de los textos —exceptuando los originados en países periféricos, como veremos— tienden a no articular el proceso hermenéutico con la realidad económica política concreta de la realidad actual del sistema globalizado y excluyente, lo que deja ver interpretaciones de diversos grados de "idealismo", indiferentes ante la terrible situación actual del globo.

9. Véase lo ya indicado en el vol. 1 de una *Política de la Liberación* [33-38]. Allí tratamos el tema que ahora abordamos pero referido al fundador del cristianismo, un tal Jeshúa ben Josef (por denominarlo como lo hacían los semitas o Jacob Taubes, 2007).

10. Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Prólogo a la primera edición de 1793, BA XVI; Kant, 1968, vol. 7, p. 655: "Esta teología [filosófica...], con tal que permanezca *dentro de los límites de la pura razón* y utilice para su confirmación y aclaración de sus tesis la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos, incluso la Biblia, pero sólo para sí, sin introducir tales tesis en la teología bíblica", es decir, manteniéndose en el horizonte de la filosofía.

La temática ha sido lanzada por sugerencia de Carl Schmitt y su "teología política",[11] desde una reflexión sobre la obra de Th. Hobbes. Desde ya debemos precisar la cuestión. Hobbes, en la *Parte III* de su famoso *Leviatán*, a partir de las distinciones que hemos propuesto más arriba, efectúa estrictamente una "interpretación *teológica*" (b.1), es decir, una "teología política" en la que toma a la Escritura no ya como filósofo, sino como miembro de una comunidad de creyentes, ya que el texto hobbesiano es escrito para dicha comunidad cristiana histórica. Escribe claramente: "En lo que a continuación me propongo tratar, que es la naturaleza y derechos de un *Estado cristiano*,[12] de lo cual dependen gran número de revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios, *la base de mi discurso* debe ser no solamente la palabra *natural* de Dios,[13] sino también la *profética*".[14]

Hobbes indica entonces explícitamente que será un discurso de creyenté, "profética", que sin embargo usará también los "sentidos y experiencia" y "nuestra razón natural" (y por esto es ya una construcción *teológica* [b.1]) que se ejerce a partir de "esta Escritura, la que tomaré como principio de mi discurso" (a.).[15] Schmitt indica que la filosofía del derecho moderno (b.2.β) toma elementos de las construcciones teológicas (b.1), no advirtiendo que se trata de un pasaje a un nivel diferente. Hay otros casos en que se pasa directamente de los textos originarios simbólicos cotidianos de la cultura occidental, que eran frecuentemente religiosos (a.), como en todas las otras culturas de la época, a una filosofía política. Tal es el tránsito de C. Schmitt, como se ve en el dramático diálogo sosteniendo poco antes de su muerte con J. Taubes, que toma el texto de Pablo

11. Véanse los dos tomos titulados *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveraenitaet*, publicados en 1922 (Schmitt, 1996), y *Politische Theologie II* (1996b). *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, publicada en 1970 (Schmitt, 1996b).

12. Debe entenderse que dicho "Estado cristiano", anglicano en concreto, es ya una comunidad de creyentes, una Iglesia histórica, concreta, religiosa: la ambigua cristiandad. Es el nivel c.1 del Esquema 1 (véase *Política de la Liberación*, I [39ss]).

13. Sería exactamente la "teología racional" de Kant (o Teodicea) como hemos visto.

14. Hobbes, *Leviatán*, III, cap. 32 (Hobbes, 1998, p. 305).

15. *Ibid.*, p. 310.

de Tarso en sus Cartas como inspiración para su doctrina política del "*katégon*", pasando de la narrativa racional simbólica de Pablo (a. del Esquema 1) a su filosofía política (b.2.β). Deberemos seguir un itinerario más preciso.

Es decir, tomaremos las *narrativas simbólicas* (a.), que no deben ser trabajadas hermenéuticamente *sólo* en la Facultad de teología (b.1), y las localizaremos en la Facultad de filosofía (b.2) para efectuar una labor interpretativa filosófico-política (b.2.β), de la que trata una *Política de la Liberación*, estrictamente *filosófica*. Es decir, no se trata de una recuperación filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que poseen *implícitamente categorías críticas* que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental y occidental, incluyendo la moderna europea), y que pueden construirse como *categorías filosóficas críticas* de gran pertinencia en el presente. Repitiendo: habría categorías críticas y distinciones metodológicas *implícitas* en las narrativas racionales *simbólicas*, con lenguaje cotidiano, expresadas en el ámbito religioso (en el caso que estudiaremos), que pueden ser abstraídas de su entorno religioso, y *fijadas* o determinadas unívoca o analógicamente en uno de los sentidos del texto simbólico. Esta determinación filosófica precisa (no ya con el *doble sentido* del símbolo) es obra de la filosofía política (b.2.β) en vista de una comunidad política secular (c.2.β). ¡Todo esto ha producido profusas *confusiones* en el tratamiento de estas cuestiones desde Hegel hasta Nietzsche, pasando por M. Heidegger e incluyendo la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos!

El caso que queremos abordar, entonces, es el de un tal Saúl, judío, fariseo de la escuela de Gamaliel en Jerusalén, ciudadano romano, en la generación siguiente a la de Jeshúa[16] ben Josef, el fundador del cristianismo.

16. Escribiremos *Jeshúa* (o *Josef*) con "jota" (j) que en las lenguas mediterráneas (griego, hebreo o castellano) son guturales (como la *jota* castellana de procedencia árabe), pero se pronunciará como una "i" latina (*Ieshúa*). Usaremos en cambio para la *jota* (j) castellana las letras *kh* y no la *jota*. En los pueblos semitas cuando un varón no tiene descendencia se indica su filiación (hijo de: ben Josef).

## § 1. Las categorías políticas implícitamente filosóficas de Pablo de Tarso

En primer lugar deseamos indicar los criterios hermenéuticos desde donde leeremos *filosóficamente* las Cartas o Epístolas que escribió Pablo de Tarso, narrativas racionales con base en símbolos, remitidas a comunidades de creyentes, religiosas entonces, que significaban un diagnóstico crítico, en vista de una praxis religioso-política *que produjeron una radical transformación (Veraenderung) del orden histórico* dado.

Recordando lo que muchos de los actuales intérpretes filósofos de dichas cartas olvidan, deben situarse estos escritos en el contexto *económico político* del Imperio romano en una etapa de consolidación de la estructura de dominación esclavista y oligárquica de trágicas desigualdades que despertaba un clamor inmenso entre crecientes masas mayoritarias oprimidas, explotadas, reducidas a soportar sufrimientos inenarrables: "La humanidad otea impaciente (*apokaradokía*) aguardando que se revele lo que es *ser hijos de Dios*" (Rm 8, 19).[17] Las cartas son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal. Elsa Tamez, especialista costarricense sobre el tema, en su obra *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos,*[18] nos muestra el camino.

En efecto, la situación de injusticia sobre la que se construyó el Imperio romano es mucho más de lo que puede dejarse ver en

17. El significado de "ser hijos de Dios" enunciado para esclavos, oprimidos y excluidos es el momento del "rescate" (el pago que se efectúa para liberar al esclavo: "redención", tema tan claramente sugerido por W. Benjamin). Véase Hinkelammert, 2008, pp. 17ss, donde efectúa una reflexión del texto de Marx: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre, y por consiguiente en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable (*ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein veraechtliches*)" (Marx, 1956, I, p. 385; 1962, p. 230).

18. Tamez, 1991, pp. 51-75. Es un muy preciso comentario a la Carta a los romanos de Pablo.

una institución del Derecho Romano como el mero *homo sacer*.[19] Saulo era un judío, etnia tolerada (con ciertos derechos) en el Imperio, de una ciudad comercial de tránsito en el Imperio oriental (Tarso), de la diáspora, es decir, de comunidades religiosas principalmente urbanas dispersas desde el exilio babilónico. Eran profundamente explotados por tributos especiales (la *laographia*) que se aplicaban a los de origen no romano. Pablo, de familia de artesanos, aprendió el oficio manual de tejedor y armador de tiendas (*skenopoios*), trabajando con sus manos días y noches, viviendo siempre como pobre entre pobres. Fue varias veces encarcelado en Filipos, Cesarea y Roma; enfrentó tribunales en Tesalónica; estuvo preso en Éfeso. Vivió la violencia, la tortura y la humillación propias de esclavos. Aunque ciudadano romano, probablemente, recibió el *summum supplicium* (la pena de muerte). Esa vida de un dominado fue sufrida dentro de un Imperio dominador, militar, política y económicamente. Desde la muerte del César Augusto (29 d. C.) la prosperidad urbana del Imperio se asentaba sobre una terrorífica esclavitud. La mayoría de la población eran esclavos, libertos pobres y campesinos agobiados por tributos incontables, convertidos de hecho en posición de servidumbre o semiservidumbre. La civilización romana se apoyaba estratégicamente sobre la eficacia inexpugnable de las legiones de su época —organización militar inigualables por su eficacia estratégica en su momento—. Las guerras de dominación de las colonias eran vitales para proveer de esclavos al Imperio, botín de todas las acciones militares expansivas. Los patricios se apropiaban de los campos fértiles, de las nuevas provincias y del *ager publicus* de los pueblos explotados. En los territorios nuevamente conquistados los beneficiarios, después de los romanos, eran las élites locales. Pocos ciudadanos tenían el calificativo de dignos. Sólo los ricos, los que cumplían las

19. Agamben, 1995. Hay que entender que la comprensión de las categorías fundamentales del derecho romano no son, universalmente, las categorías de una necesaria *Política de la Liberación*. Si la *nuda vita* es el momento ontológico inicial de un derecho, no significa que deba tomárselo de la misma manera hoy. La *nuda vita* debe ser reinterpretada desde otro horizonte (véase *Política de la Liberación*, vol. 2, § 14 [250ss]

altas funciones públicas, los militares afamados, y los miembros de los famosos *ordines*: sea el senatorial, el ecuestre y los decuriones.[20] La *Ley romana* (producto del genio legislativo de este Imperio *sui generis*) se encargaba de justificar la vigencia de la estructura de dominación con funciones (oficios) y derechos claramente definidos. Los diferentes estatus estaban entonces garantizados. De esta manera se legitimaba el ejercicio del poder de los *honestiores* (una minoría) sobre los *humiliores* (la inmensa mayoría). Ser esclavos, *servus sine dominio*, era simplemente no ser sujeto de derechos: no pudiendo contraer matrimonio, ni tener familia ni bienes; sin poder ser acreedor, ni deudor ni acusador en juicio. El poseedor del esclavo podía venderlo, donarlo, castigarlo o matarlo. La mujer esclava todavía sufría mayor indignidad, humillación, explotación o violencia.[21]

Desde este masivo sufrimiento de la subjetividad carnal viviente de las multitudes del Imperio fue desde donde se escribieron esas cartas paulinas a "comunidades éticas" (las denominaría Kant[22]) a fin de que tomaran conciencia intersubjetiva crítica y actuaran en consecuencia (es una propuesta teórica en función de una praxis liberadora, crítica, transformadora). Pablo parte de una concepción antropológica semita completamente diversa a la grecorromana. El ser humano no es un alma (*psykhé*) divina, una, ingenerada e inmortal, caída en un cuerpo (*soma*).[23] Hemos ya indicado que para Pablo, el ser humano, como para los semitas y egipcios (y también para los *Evangelios sinópticos* y *joanino*), era categorizado como una "carne" (en griego: σάρξ; en hebreo: בשר) o como "cuerpo psíquico" o "anímico" (*soma psykhikós*: σῶμα

20. *Senatorius, equester et decurionum.*

21. Véase lo que ya hemos dicho en [33-38] del vol. 1 de una *Política de la Liberación*.

22. *La religión dentro de los límites de la pura razón*, III, 3, A 130ss, B 129ss; Kant, 1968, 7, pp. 757ss: "El concepto de una comunidad ética (*ethischen Gemeinen*) es el concepto de un pueblo de Dios (*Volke Gottes*) bajo leyes éticas". Lo que Hegel escribirá a Schelling bajo el nombre de la "Iglesia invisible".

23. Véase Dussel, 1975, I, pp. 3ss.

ψυχικός).[24] Se trata de una categoría antropológica intersubjetiva que muestra la situación del ser humano "*fuera* de la Alianza":

> Así la resurrección (*anástasis*) de los muertos (*nekrón*) [...] se siembra en un *cuerpo psíquico* y renace en un *cuerpo espiritual* (σῶμα πνευματικόν) [...] Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*psykhikón zóan*); el último Adam es un *espíritu vivificante* (*pneuma zoopoioún*) [...] Yo afirmo, hermanos, la *carne* (*sárx*) y la *sangre* (*haíma*) no pueden heredar el Reino de Dios (1Cor 15, 42-50).[25]

Tenemos aquí dos antropologías, la grecorromana y la semito-egipcia, en contradicción. Las categorías implícitas filosóficamente son claras. Para la narrativa racional simbólica grecorromana (a. del Esquema 1), y sus filosofías correspondientes (b.2) el ser humano tiene como principio de determinación y del mal a la materia o al cuerpo; el alma es inmortal.[26] Para semitas y egipcios, el ser humano es unitario, es *carne* (*basar* o *sóma psykhikós*) y muere. Hay una muerte primera (del *primer Adam*) que deja a la carne con "vida" (psíquica) pero sin salvación, aislada, sin elección, ni promesa, ni comunidad. Esa *carne* entra intersubjetivamente en una alianza, contrato, testamento (en hebreo: *berit*, (ברית) desde donde puede producirse un *primer renacimiento* (resurrección): es el "cuerpo espiritual" (*sóma pneumatikós*).[27] Ya veremos el signifi-

24. Por lo general la discusión filosófica sobre Pablo de Tarso actual sobrenada en una gran ignorancia de la visión *antropológica* del gran militante (que S. Žižek compara con razón con Lenin, aunque mostraremos las diferencias en su momento). Hemos estudiado hace años muy detalladamente la cuestión. Véase al menos Dussel, 1969 y 1974. Pocos de los filósofos que actualmente tocan esta temática muestran conocimiento suficiente de estas distinciones.

25. Contra lo que se opina desde Harnack (que leyó a W. Benjamin y muchos otros) y Nietzsche, esta expresión es idéntica a la siguiente: "Lo que ha nacido de la *carne* (*sárx*) es *carne*, y lo que ha nacido del *espíritu* (*pneuma*) es *espíritu*" (Jn 3, 3).

26. Es el tema de mi obra *El humanismo helénico* (Dussel, 1975).

27. La segunda *muerte*, o la física, era por su parte interpretada, no desde la desvalorización del cuerpo en la inmortalidad impersonal del alma, sino desde la valorización de la *carne* como digna de su resurrección o reafirmación *personal*, singular, con nombre propio (como en el Juicio final de *Ma´at* ante Osiris; véase en *Política de la Liberación*, vol. 1 [8]).

cado, por contradicción, de los dos órdenes, *eones*[28] entre la "*Ley*" y el "*espíritu*" en el Pablo de la Carta a los romanos.

De lo que se trata, entonces, es de dos *órdenes*, niveles, mundos: el "reino de este mundo" (que tiene su "príncipe", sus "dominadores" y sus "ángeles") y "el Reino de Dios" (que igualmente tiene sus "apóstoles" o "enviados" a cumplir económicamente una acción histórico-política). Estamos pues frente a dos *categorías* que podemos explícitamente *construir filosóficamente*: una, *a)* que significa el "orden de la *carne*" o la *Totalidad*[29] vigente, en cuanto tiene pretensión de ser una Totalidad autorreferente, cerrada, y es, además, lo dado; otra, *b)* del "orden del *espíritu*", que podríamos llamarla con E. Levinas (aunque modificando su significado) el ámbito transontológico, la Exterioridad o lo metafísico, situado como comunidad concreta de los Otros más allá de la Totalidad vigente y dominadora (el *sóma pneumatikós*). Se puede ahora con ellas construir *categorías* filosóficas *sensu stricto*, que nos permitirán interpretar la Carta a los romanos de manera muy diferente a lo que se acostumbra hacer en la filosofía política actual de Europa y Estados Unidos.

En efecto, la Carta a los romanos de Pablo es un momento culminante, *crítico* del pensamiento semita, judío, en el Imperio romano. Es nada menos que una narrativa racional simbólica lanzada contra el Imperio en *su esencia misma*: hace cimbrar el fundamento sobre el que se edifica la *legitimación del Estado romano* en su totalidad. Pero, al mismo tiempo, era una crítica también ante otros grupos de la tradición judía con los que la nueva comunidad

Sobre la antropología intersubjetiva semita véase Dussel, 1969. Para proceso posterior de confrontación entre la antropología helénica y la semito-cristiana a partir del siglo I d.C, véase Dussel, 1974.

28. "No se amolden a este *eón* (αἰῶνι)" (Rm 12, 2). Sobre estos dos órdenes, edades o *eónes* véase el esquema 12.1 de mi obra *20 tesis de política* (2006, p. 95). Se trata de las categorías *filosóficas* "Totalidad" y "Exterioridad" en mi vocabulario, como se verá más adelante.

29. Véase de M. Jay la obra *Marxism and Totality* (Jay, 1984), y en todas mis obras (puede rastrearse dicho concepto usando el programa "copernic.com" en mis libros incluidos en www.enriquedussel.org).

"mesiánica"[30] se iba lentamente *demarcando*. En tercer lugar, todavía se oponía a un cierto legalismo de grupos "judaizantes" de la primitiva comunidad mesiánica ("cristiana") que no comprendía la novedad de la nueva posición del grupo fundacional. Esto no se opone a que para J. Taubes y toda la tradición judía actual incorpore a Pablo dentro del horizonte estrictamente judío. En efecto, lo que ahora deseamos indicar es que, siendo *en todo judío*, Pablo (desde la experiencia del "acontecimiento" de Jeshúa ben Josef y sus apóstoles, sin ruptura, aunque con diferencias complementarias: verdadera "subsunción": *katargéin*) es el genio creador de una formulación, para la novel comunidad "mesiánica", de un diagnóstico y de una estrategia política que seguirá dicha comunidad dentro de la "situación" coyuntural del Imperio y ante diversos grupos judíos, que dará a la expansiva comunidad "mesiánica" *resultados* arrolladores, fruto de una decisión política, de un juicio práctico singular. Supone, políticamente, continuar la tradición crítica de los semitas, de los judíos y, sin embargo, consistió en abrir un camino no transitado —lo que no es frecuentemente indicado con claridad entre los filósofos políticos actuales, por lo que hoy no se valora suficientemente su impacto actual ante una crisis de civilización semejante a la que enfrentó Pablo, pero ahora inmensamente aumentada, en la llamada globalización al final de la Modernidad que sufrimos.

La carta a la comunidad "mesiánica" de la ciudad sede del Imperio trataba esencialmente la cuestión de la insuficiencia de la legitimidad de la praxis y de las instituciones del Imperio y del judaísmo de la diáspora por tener como único criterio la *Ley* romana (*lex*) o la *toráh* תּוֹרה del pueblo judío, que en la diáspora posexílica babilónica se había transformado en el fundamento de las comunidades

30. Desde ya, y siempre que usemos la palabra "mesiánico" o "mesianismo" (que proceden de "mesías", que semánticamente tiene como raíz el *aceite* en hebreo, con el que se *consagra* al *ungido*; en hebreo: *mashíakh*, *מָשִׁיחַ*; en griego: *khristós*, χριστός), nos referimos a los que cumplen una de dos funciones posibles: como rey (el "mesianismo davídico") o como profeta (el "mesianismo profético"). Por ello, en Antioquía se denominó a la comunidad de los seguidores de Jeshúa ben Josef: *khristianói* (mesiánicos). Cuando usemos la palabra "mesiánicas/os", entre comillas, léase "cristianas/os".

rabínicas ante la lejanía, y el posterior derrumbe, de la institución sacerdotal del templo de Jerusalén. La *Ley* se había fetichizado.

La carta, en la interpretación filosófica que proponemos, tiene seis temas fundamentales (todos en torno al cuarto): *1)* el significado de *justificación* o el criterio último de la legitimación histórica de la praxis, del agente, de las instituciones; *2)* el concepto mismo de Ley como fundamento del *primer* orden (*eón*) vigente; *3)* el *derrumbe* de la Ley debido a su insuficiencia, a su fetichización; *4)* el *nuevo* criterio de justificación; *5)* la comunidad mesiánica que irrumpe como *ruptura* con el pasado en el tiempo de la praxis liberadora ("el tiempo-hora mesiánico"), *6)* creando un *nuevo* orden más allá de la Ley. Tendríamos así bosquejados los temas, los momentos diacrónicos (de los *dos eónes*, con sus tiempos y el pasaje —*Uebergehen*— de uno al otro), y las categorías esenciales que serán utilizadas por una *Política de la Liberación*, imposibles de ser advertidas por la mera tradición ontológica de la filosofía grecorromana o de la Modernidad a partir de Hobbes. Es una narrativa profundamente dialéctica —contra lo que opina J. Taubes—, que pensamos no ha sido seriamente tomada en cuenta, quizá por la opción socialdemócrata de muchos filósofos europeos, o quizá por faltarles lo mordiente de la creatividad política que se experimenta en América Latina desde finales del siglo XX.

En primer lugar, al comienzo de la carta se habla de la *justificación* (Rm 1, 17), concepto que habrá que aclarar. La palabra "justificación" (δικαιοσύνη)[31] procede de "justicia" (del griego: *díke*, y del hebreo: *tsadik*, צדיק).[32] "Justificar" o declarar justo a un actor, o a la praxis de la que es agente, exige diversos momentos:

31. Véase en el vol. II de la *Política de la Liberación* [377ss], la diferencia entre fundamentar, justificar o aplicar (todavía podría proponerse un cuarto concepto: subsumir el acto en el principio, o el principio en un campo). Recuérdese la diferencia para Kant entre "juicio reflexionante" (de lo particular a lo universal) del "juicio determinante" (de lo universal dado a lo particular); distinción aclarada en el vol. I de esta obra [172]. El criterio de justificación es aquí lo universal y "subsume (*subsumiert*)" lo particular (el actor, el acto a justificar) (Kant, Reino Unido, B XXVI, A XXIV; Kant, vol. VIII, p. 251).

32. El texto se refiere a *tsadik*, según la siguiente cita: "el justo [*tsadík*] vivirá por la *emunáh*" (Heb 2, 4), y no tanto aquí al concepto de "justifica" como *mishpat*.

*1)* obviamente un actor que ejecuta un acto, el que *2)* desde un criterio o fundamento, *3)* es juzgado por un tribunal u observador, que *4)* asigna al actor, o a su acto, el carácter de justo (y por ello meritorio de un premio), o de lo contrario el carácter de injusto (y por ello culpable de un castigo). La *justificación* es propiamente el cuarto momento, el de la subsunción de lo concreto (el actor o la praxis) en lo universal (el criterio de fundamentación del juicio evaluativo). El tema nos remite al mito de Osiris, del Juicio final de *Ma´at* en Egipto, que se repite en la tradición judía, cristiana e islámica, en que el muerto es *juzgado* por sus obras, según haya o no cumplido con los mandatos divinos (la Ley). La salvación o resurrección del muerto en Egipto es el efecto de una *justificación* positiva; es decir, el juzgado ha sorteado el obstáculo del juicio siendo calificado de *justo*. Se la ha *justificado*. "No basta conocer la Ley para ser *justos* (*díkaioi*) ante Dios, hay que *obrar* la Ley para estar justificados (*diaiothésontai*)" (Rm 2, 13).

En segundo lugar, se trata del sentido de la *Ley*. La Ley es el criterio tenido por todos como vigente para la "justificación" (del agente y su praxis). Desde la antigua diosa *Ma´at* de los egipcios, hasta la *nómos physikón* de los griegos, la ley romana o la *toráh* judía, la *Ley* opera como un imperativo fundamental. Es por ello que "la función de la Ley es dar *conciencia* (*epígnosis*)[33] del pecado" (Rm 3, 20). O, de otra manera, la Ley determina un límite o *marco* (diría Rosa Luxemburgo) a la voluntad, como criterio para poder juzgar diferenciando lo que es justo (y cumple la Ley) de lo que es perverso (porque opera contra la Ley). Sin ese *marco* no se discierne lo bueno de lo malo, y por ello no hay conciencia moral de lo uno ni de lo otro (es decir, de la falta de moral).

Por otra parte, la Ley supone: *a)* un tiempo *anterior* a su dictado, tiempo del caos originado por el "pecado del *primer* Adam" (que es también metafóricamente el tiempo de la esclavitud de Egipto);

33. El dios Osiris, nuevamente, en el mito ético-político egipcio observaba (y por ello se representaba por un ojo en los textos jeroglíficos) todo los actos, aun los más secretos, que serán juzgados públicamente en el Juicio final de *Ma´at*. Es ya la "conciencia moral", un anticipo cotidiano de tal Juicio trascendental.

*b)* otro tiempo de la promesa, acordada con Abraham (tiempo de la *primera* Alianza); y *c)* el tiempo propiamente dicho del dictado por Moisés, fuera de Egipto y en el desierto, de la *primera Ley*, la del orden vigente aún en el tiempo de Pablo. Con Moisés tenemos lo que A. Badiou podría llamar un "acontecimiento" en referencia al orden ontológico. Pero, más allá de Badiou, debemos considerar este momento como el "*primer* acontecimiento", el fundacional.[34] Obsérvese que deberemos comenzar a efectuar una descripción diacrónica de *dos* acontecimientos, en la dialéctica de *dos* tiempos, que ha pasado frecuentemente desapercibida para muchos intérpretes del texto que estamos analizando. Hay un *antes* y *después* que son esenciales en la *política de la liberación*. La *Ley* juega su función en un *primer* momento que debe ser superado, sin lo cual todo pierde sentido. Para resumir lo que llevamos ganado podemos decir que, en efecto, la *Ley* es criterio o fundamento de *justificación* de la praxis cumplida en todo orden dado, vigente.

En tercer lugar, se produce el *derrumbe* de la legitimidad de la *Ley*. Es éste un primer momento dramático, crítico y novedoso de la Carta a los romanos. Es el momento negativo, de la *ruptura*, y que puede ser interpretado como anarquista (ciertamente es un principio anarquizante), momento político por excelencia que permeará todas las tradiciones críticas posteriores (y las de la izquierda en Occidente desde el siglo XVIII).

Acontece que aunque la Ley es el criterio de justificación de los actores y la praxis dentro del orden vigente, puede fetichizarse, corromperse y caer en contradicción consigo misma, lo que produciría su derrumbe. ¿Cómo explica Pablo esta negatividad?, ¿desde qué situaciones puede poner en cuestión lo que es el fundamento del sistema?

Para poder negar la Ley, primero ésta ha debido tener la pretensión de ser la referencia absoluta de la justificación. En ello consiste el fetichismo de la Ley, y se evidencia cuando ésta se afirma como el fundamento *único* y *último* de dicha justificación: se absolutiza, se

34. Que hemos expuesto en la *Política de la Liberación* en el § 15 [262ss].

torna autorreferente. Esto acontece cuando se coloca la Ley por sobre la *Vida misma*. Franz Hinkelammert, en su obra *El grito del sujeto,*[35] refiriéndose al Evangelio de Juan,[36] muestra que Jeshúa ben Josef sanó a un ciego en sábado (día en el que, según la Ley, no debía realizarse ninguna obra) por lo que fue reprendido por los observantes de la Ley: "Jesús transgredió la ley. Lo hace para sanar a un enfermo. La ley no debe impedir la vida humana. Los que se le oponen, lo hacen en nombre del cumplimiento de la ley. Jesús reprocha el pecado —de no ayudar al prójimo— a aquellos que están exigiendo el cumplimiento de la ley".[37]

Para el fundador del cristianismo, el *nuevo* criterio[38] es la Vida, que por su parte da fundamento *último* a la Ley. La Vida es el *contenido* de la Ley. Su *inversión* es lo que critican Jeshúa y Pablo de Tarso. Pablo argumenta de diversas maneras la ambigüedad de la Ley. En una primera observación muestra cómo es imposible su perfecto cumplimiento: "Yo no sabía lo que era el deseo hasta que la Ley me dijo: *No desearás;*[39] entonces el pecado, tomando como fundamento el mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos" (Rm 7, 7-8).

Estos textos han sido comentados por J. Lacan[40] y S. Žižek; sin embargo, deben situarse dentro de la argumentación gracias a la cual se intenta probar que la Ley no puede ser el criterio *último* de la justificación porque, en ese caso, nadie podría ser juzgado como justo. "La Ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno, pero aunque en sí bueno, se convirtió en muerte para mí" (Rm 7, 12). Un cumplimiento perfecto de la Ley es imposible, de manera que en definitiva todos quedan sin justificación posible. Pero no sólo

35. F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, DEI, San José, 1998.

36. Indicando con esto la continuidad entre la posición de los Evangelios de Juan, las Cartas de Pablo (contra la tesis de Harnack, apoyada en cierta manera por J. Taubes) y aún del Apocalipsis (Hinkelammert, 2008), que es por otra parte mi posición personal sobre la cuestión.

37. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 27.

38. En realidad era un criterio antiguo pero que se había ocultado entre tantos mandatos de la Ley.

39. Éxodo 20, 17.

40. J. Lacan, *Ética y psicoanálisis*, VI, 3, en *Seminarios* (Lacan, 2000, pp. 103-104).

esto, sino que, además, la Ley exige en su fetichización una tal aplicación que hasta puede producir la muerte.

Esta muerte es sufrida por todos los oprimidos del sistema (la Totalidad) que se justifica por la Ley. Ésta mata a todo oprimido en algún nivel de la existencia (la Ley machista mata de alguna manera a la mujer, la del racismo a las razas discriminadas, el sistema económico dominador a los miembros trabajadores que sustentan la producción de los excedentes que se apropian las clases dominantes, etc.). Ley imperante y muerte se dan simultáneamente.

Por ello, y de manera singular en el asesinato de aquel que se levanta primero contra la Ley (que es el *meshíakh*), Pablo conocía muy bien el poder represor de la Ley, ya que había oído el discurso de Esteban en Jerusalén antes de que fuera asesinado, cuando exclamó refiriéndose a los que pretendían cumplir la Ley:

> Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo, y a él lo han ahora traicionado y asesinado ustedes. Ustedes, que recibieron la Ley por mediación de los enviados y no la han observado [...] Los testigos, dejando sus capas a los pies de un hombre llamado Saulo, se pusieron a apedrear a Esteban [...] Saulo aprobaba la ejecución (*Praxis de los apóstoles* 7, 52-8, 1).

Todo esto coincide con el texto del Evangelio de Lucas 24, 26: "¿No tenía el *meshíakh* que sufrir todo eso para manifestar su gloria?" La *dóxa* indica exactamente la "gloria" del *meshíakh* en su plena revelación, en la presencia manifiesta que destituía la pretensión de fundamentación última de la Ley. Si la Ley mataba a los oprimidos, y en primer lugar al Justo, se le revelaba a la nueva comunidad mesiánica en el acto mismo del asesinato en la cruz la corrupción, el fetichismo de la Ley, y con ello la comunidad escandalizada quedaba libre ante la Ley y le negaba el poder ser el fundamento de la justificación.[41] ¿Cómo podría juzgar a los seres humanos como

41. He ya indicado en otros lugres la diferencia con el pensamiento griego que, por ejemplo, en la muerte del justo (Sócrates) se les manifiesta (a sus discípulos) la injusticia de los jueces,

justos o injustos, si la Ley misma se había tornado *injusta*? Comenta Hinkelammert, en el acto por el que se justifica la muerte de Jeshúa ben Josef:

> Ahora Jesús los ataca frontalmente: Si fueran [los miembros del tribunal, la Ley] hijos de Abraham, cumplirían las obras de Abraham. Pero están tratando de matarme a mí, que les he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abraham. Ustedes hacen lo mismo que su padre [...] Ustedes tienen por padre a Satán y quieren realizar los deseos de su padre (Juan 8, 40-44).[42]

En efecto, Abraham, *contra la Ley* de los pueblos semitas que inmolaban a los dioses a sus hijos primogénitos, no sacrificó a su hijo Isaac (constituyendo una situación antiedípica). Ser del linaje de Abraham es saber que hay ocasiones en que no hay que cumplir con la Ley cuando está en riesgo la Vida.

El orden vigente (de los romanos, los judíos o los cristianos legalistas) no podía poner en cuestión la Ley como único criterio de justificación. Pablo, con Jeshúa ben Josef, ponía la Vida y la *emunáh* por sobre la Ley. Podían entonces confrontarla.

Creo que ahora puede comprenderse el momento decisivo del argumento paulino, y se encuentra en referencia a la cuestión del *nuevo* criterio de justificación.

Es decir, y en cuarto lugar, Pablo expone claramente: "Esta es nuestra tesis: el ser humano se *justifica* por la *emunáh* (en hebreo: אמונה; en griego *pístis*: πίστις), independientemente de las *obras de la Ley* (ἔργον νόμου)" (Rm 3, 28). Este enunciado es el origen de todo imperativo transformador, hasta revolucionario, que transmuta radicalmente el marco categorial de toda la filosofía política de los últimos 20 siglos (imposible para griegos y romanos). Este es el tema de toda la Carta a los romanos. No se trata en último

pero nunca pusieron en cuestión la justicia misma de la ley. Ahora enfrentamos una posición mucho más radical.

42. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 45.

término de la cuestión de la Ley, sino del problema del *nuevo* criterio de justificación (que, además, se encuentra debajo de la *subsunción* [καταργέιν][43] de la antigua Ley en la *nueva* Ley).[44]

Respetar la Ley como último fundamento de justificación es como "ponerse a disposición de alguien obedeciéndole como esclavo; [y de hecho en esa obediencia] se es esclavo" (Rm 6, 16). Se es miembro esclavo de la Totalidad del sistema vigente como dominador. A. Gramsci diría: "es el dominado que presta *consenso* a la clase dirigente bajo la hegemonía de la Ley". Por el contrario, su *disenso crítico* rompe la posibilidad de la construcción de un proyecto hegemónico legítimo: ataca su fundamento contra Max Weber.

Sólo ahora podemos encarar el concepto de *emunáh*. Decir simplemente "fe" —y considerando la historia de la inversión de los últimos 20 siglos de superposiciones interpretativas que han terminado por sepultar su significado— es caer en un equívoco total. Además, aplicando el método hermenéutico que pasa de la metáfora, o el relato racional simbólico, a su contenido categorial, la cuestión exige tener suficiente creatividad para descubrir nuevas capas semánticas. Como hemos repetido tantas veces, el criterio tradicional de justificación era la Ley. Ahora, la comunidad mesiánica, el *resto*, descubre una nueva fuente de legitimación. Proponemos que se trata (para la filosofía política y decantando el símbolo) del *nuevo consenso crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley. La comunidad mesiánica, el *pueblo*, ante el inmenso poder del Imperio (romano), del templo (de Israel), la tradición (de los recientes cristianos que no pueden superar sus antiguos ritos, costumbres, sacrificios, etc.), se atreve sin embargo a enfrentarlos desde su *certeza* de poseer una convicción que puede transformar

43. Véase la interpretación de G. Agamben (2006, p. 97).

44. Dialéctica y diacrónicamente, la *antigua* Ley es la del sistema político vigente injusto que habrá que deconstruir y superar en el *nuevo* sistema futuro (con su *nueva* Ley). Evo Morales, por ejemplo, inaugura su ejercicio delegado y obedencial del poder haciendo proclamar una *nueva* Constitución, que deroga la anterior y no la niega sino que la subsume en la *nueva*. Esta es la dialéctica diacrónica política implícita en la narrativa racional simbólico-religiosa de Pablo de Tarso.

la totalidad de la realidad. Esa *certeza*, ese consenso *crítico* de la propia comunidad, es lo que se denomina *emunáh* en hebreo (אמונה) o *pístis* (πίστις) en el griego de Pablo, que podría describirse como la certeza entusiasta de la comunidad *crítica* (cuya fuente se encuentra en el mismo pueblo),[45] como la mutua *confianza* que se continúa en el tiempo (*kairós*) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo, contrato o alianza que legitima o *justifica* ("juzga como justo") la arriesgada praxis en el extremo peligro del "tiempo mesiánico" (de un W. Benjamin[46]) y como fuente de legitimación del *futuro* sistema (y en esto nos separamos de Agamben). Esto es lo que pienso debe entenderse en filosofía política como "la justificación *por la fe*".

Fidel Castro exclama en un discurso político: "Entendemos por *pueblo* [...] cuando crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí mismo";[47] cuando *crea* que puede ser el actor colectivo que es responsable de crear un nuevo sistema político más justo. Esa *creencia*, esa *fe*, esa *confianza*, esa *fidelidad* intersubjetiva es una fuente *nueva* de *justificación*, y es autorreferencial. No es ya la *justificación por la Ley* que ha dejado de tener vigencia (las *Leyes de los Reynos de las Indias* del 1681 para Nueva España en el proceso de la Independencia en 1810), sino la nueva *justificación por la fe* "del" pueblo "en" el pueblo mismo que se autoafirma como agente de transformación histórica (hasta revolucionaria si fuera necesario, y como el acontecimiento creador con respecto a la futura y nueva legalidad de la *Constitución de Chilpancingo* de 1814, para el México independiente).

45. Es evidente que para la narrativa simbólica religiosa la fuente última era la divinidad, el Verbo eterno, el Espíritu, que constituía una nueva subjetividad intersubjetiva por un don denominado *gracia*. Debemos leer estas expresiones simbólicas a la luz de la racionalidad categorial filosófica.

46. "La marca de ese momento crítico y peligroso" (Benjamin, 1991, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 578).

47. "La historia me absolverá" (en Castro, F., 1975, p. 39).

Hay todavía un símbolo cuya metáfora debe aclararse. Pablo escribe: "*Ahora,*[48] en cambio, al morir a lo que nos tenía atrapados quedamos libres ante la Ley y podemos servir (δουλέυειν[49]) en virtud de un *ruakh* [רוּחַ en hebreo; *pneuma*, πνεύμα en griego] nuevo, y no de un código antiguo" (Rm 7, 6).

Aquí habría que tratar el tema de la libertad (contra el liberalismo, por ejemplo). Como miembros cómplices del sistema de la Ley los libres (que no eran esclavos) gozaban de la libertad de moverse dentro del sistema, pero no eran libres ante el sistema como totalidad. Los esclavos, no libres en el sistema de la Ley, por el descubrimiento de la ilegitimidad de la Ley injusta devenían "libres ante la Ley", pero ahora no eran simplemente libres de manera indeterminada, sino que estaban investidos de la libertad como responsabilidad. La elección de ser miembros del "resto" les obligaba a cumplir una nueva misión. Era, no sólo como podría pensar Hannah Arendt, una "libertad comunicativa", sino un "libertad creadora responsable" por el Otro, por el pueblo. El *meshíakh* quedaba atrapado en una libertad signada por la "obediencia" y la "fidelidad" a la obra por realizar.

Esa libertad obediencial era el "espíritu" (*pneúma*) que indicaba la presencia del segundo *eón*, más allá de la Totalidad de la Ley. Es nuevamente el entusiasmo obligado y responsable, la mutua solidaridad[50] de los "rescatados", "redimidos", "liberados"[51] de la esclavitud de la Ley que los oprimía.

48. Es el "Tiempo-Ahora".

49. Este concepto procede de *"doûlos"*, siervo, esclavo. Es la praxis propia del *"hebed"* (עבד), el *meshíakh*. Véase mi artículo sobre el *"Siervo* de Yahveh" (Dussel, 1969, Apéndice), que también es praxis liberadora como *trabajo*, como *servicio* עבדה, *habodá*)

50. *Agápe* (ἀγάπη, que ha perdido en el término "caridad" o "amor" su sentido fuerte originario) en griego significa este afecto, esa fraternidad solidaria que trasciende la "amistad" de los dominadores, y que unifica la comunidad "mesiánica": "El *agápe* (amor) sin fricciones [...] En las tareas no se echan atrás, en el *pneúmati* (espíritu) manténganse fervientes" (Rom 12, 9-11).

51. En este preciso sentido ésta es una política de la "liberación", de la "redención" de los oprimidos, explotados, excluidos. El *"sôma pneumatikós"* significa exactamente el ser humano rescatado en una nueva Alianza (la del "pueblo mesiánico"); es Evo Morales quien lanza una profunda transformación que culminará con un referendo para aprobar una *nueva* Constitución (la ley que subsume la antigua Ley perimida).

Aquí todavía habría que intentar aclarar un concepto disputado entre C. Schmitt y J. Taubes. Se trata de la categoría histórica del *katékhon* (κατέχον), por el que Pablo expresa la fuerza que *retiene* la plena realización de la "*anomia*", que es el momento en que el sistema de la Ley, llegando a su culminación autorreferente o fetichista, mata al justo (o a los inocentes) en nombre del derecho que se derrumba. Es el momento en que se revela la contradicción de la Ley; es decir, es el final de la autojustificación del sistema vigente. Para no llegar a ese momento, se debería "reformar" todo lo reformable para dar más vida,[52] más tiempo, como prolongación del sistema vigente, a fin de que no se torne a sus propios ojos un claro dominador. Cuando lo que lo "retiene" es aniquilado, el sistema se precipita, se revela en toda su maldad (algo así como, por ejemplo, cuando después del término de la Guerra Fría, Estados Unidos no tuvo ya más quien pudiera "retenerlo" —ni Europa ni Rusia ni nadie—, y se lanza a intervenciones militaristas, suicidas para el mismo Imperio, que cayó en el delirio y después en la espantosa "crisis financiera", efecto de su propia inmoral contradicción tantas veces anunciada, entre otros, por I. Wallerstein y nosotros mismos). Es el momento de la *anomia* en el tiempo de la Ley (el matar *legalmente* a los inocentes en Irak o torturar *fuera de la ley* en Guantánamo, pero aparentando *ad intra* un legalismo cínico), lo que desencadena la segunda *anomia*, la del *meshíakh*, que no pudiendo ya respetarla se levanta rebelde destituyendo la Ley. Esta irrupción en el "Tiempo-Ahora" comienza la tarea agónica con la pretensión de instaurar la justicia, pasando en casos extremos hasta la destrucción completa del orden injusto (y es el caso de las revoluciones sociales y políticas).

En quinto lugar, y ante la *anomia* o el tiempo de la represión final del sistema dominador, surgen los que deciden vivir en liber-

52. Aquí habría que distinguir entre las "transformaciones" necesarias en el tiempo creativo del surgimiento del nuevo sistema político (diacrónicamente el momento A) y aún en el tiempo clásico (momento B de las instituciones; véase *20 tesis de política* [Dussel, 2006], tesis 17.2), de las "transformaciones" o meras "reformas" en el tiempo de la decadencia de las instituciones, que es de lo que se trata en el tema del *katégon*, cuestión disputada entre C. Schmitt y J. Taubes (Taubes, 2007, pp. 152-153).

tad: "Ahora (νυνὶ), al morir a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres ante la Ley" (Rm 7, 6). ¿Quiénes son los que se liberan de la Ley del sistema *antiguo*? Aquí surge todo el tema del *meshíakh*, y del *pueblo* mesiánico (que es casi una redundancia, porque el *pueblo* es mesiánico o no es pueblo en sentido estricto).

Aquellos que afrontan la Ley (Ley que se ha derrumbado ante los ojos de la comunidad "mesiánica"), son los que abandonan el mero "*tiempo* cotidiano de la Ley" (χρόνος) e irrumpen en otro mundo, en otro *eón*, desde la Exterioridad de la Ley, desde los tenidos por *nada*. Esa irrupción explosiva y *creadora desde la nada* del sistema, origina otro tipo de *tiempo* (καιρός). Ahora se manifiesta el momento mesiánico, "en el *Tiempo-Ahora*" (ἐν τῷ νῦν καιρῷ)[53] del "*segundo* acontecimiento" —con respecto al que ahora queda relegado como un *primer* "acontecimiento" ontológico de A. Badiou—, el *tiempo* mesiánico, tiempo del peligro, tiempo en el que todas las funciones que se cumplían en el orden antiguo de la Ley (del sistema dominador) se efectúan *como si no*[54] fueran las mismas, porque ahora han cambiado radicalmente de sentido. Antes afirmaban el sistema y se legitimaban en él. Ahora se tornan *críticas* del sistema (aunque sea la misma praxis: el comer, el estar casado, el ser un militar), porque se *endereza* a otro proyecto (del derrumbe del sistema, como negatividad, hacia la construcción de otro más justo y futuro, como positividad). En este *tiempo* del peligro, Miguel Hidalgo y Costilla, un miembro integrado del clero criollo, y todo un *pueblo,* se transformarán en los libertadores de México. Es el *tiempo* de los G. Washington, Mao Tse-tung o Evo Morales. Es el momento en el que M. Hidalgo tocó la campana de su iglesia, no para anunciar una celebración litúrgica acostumbrada (el *khrónos* colonial), sino para convocar un ejército para luchar contra los opresores españoles, en ese *Tiempo-Ahora* (*kairós*)

53. Esta expresión "en el Tiempo-Ahora", exactamente traducida por "*Jetzt-Zeit*" en el caso de W. Benjamin, es frecuente en la Carta a los romanos. Véase por ejemplo su uso en 3, 26; 8, 18; etc. Expresa en la narrativa simbólica judía el "Día (יום) (de la *manifestación*) de Dios", la *dóxa Theoú*.

54. Este es el "como si no" (ὡς μὴ) (*1*Corintos 7, 29-31) tan bien analizado por G. Agamben, 2006, pp. 88ss.

abandona la vida cotidiana, y se trasciende en *otro* horizonte: es el tiempo mesiánico (que pensó secularmente W. Benjamin), en torno al cual se deben construir las categorías más originales de una política crítica, de liberación.

Los que responden a la *convocatoria* del ungido (el *meshíakh*: Miguel Hidalgo, en el ejemplo dado) forman ahora una comunidad que se "escinde" de todo Israel, para la filosofía política la mera "comunidad política" en general como una *Totalidad* (el México colonial). En categorías *simbólicas* de la narrativa paulina (y judía) se trata del "resto" (λεῖμμα, *leimma* en griego; שאר, *she´ar* en hebreo):

> En el *Tiempo-Ahora* ha quedado un *resto*, elegido gratuitamente. Y si es gratuitamente, ya no valen las obras [del antiguo sistema], porque lo gratuito dejaría de serlo. ¿Qué se sigue? Que Israel[55] no consiguió lo que buscaba; los elegidos [nuevos, mesiánicos] lo consiguieron, mientras los demás se han obcecado, como estaba escrito: *Dios les encegueció el espíritu, les dio ojos para no ver y orejas para no oír* (Rm 11, 5-8).

La "escisión" (*aforismos*) divide entonces del Todo una Parte (que en parte es también exterior al Todo), que estando en el seno de la comunidad política como *parte* oprimida y excluida cobra ahora presencia creadora, desde una dimensión que guarda una cierta *exterioridad*: es la *plebs* (como origen del *populus* futuro sugerido por E. Laclau; ese *populus* es la comunidad en un nuevo orden futuro como Todo: en la narrativa simbólica se expresa como una lucha por llegar a la Tierra prometida, "en la que mana leche y miel" como cantaba el himno sandinista). Con razón G. Agamben escribe subrayando: "En el instante decisivo el *pueblo elegido*

55. En el ejemplo mexicano dado es el *antiguo* sistema superado. No importa si fue un cura de la élite criolla o un mestizo como Morelos y Pavón. El "héroe" vale por su comportamiento en la nueva situación, no en la antigua. El "bandido" Pancho Villa pudo ser un héroe en el "tiempo mesiánico" de la Revolución mexicana de 1910.

—*todo pueblo*[56]— se constituye necesariamente como un *resto*, como un no-todo [...] Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el *pueblo* en la instancia decisiva, y como tal él es *el único sujeto político real*".[57]

Los que permanecen en el antiguo sistema (en la Nueva España colonial de Hidalgo y Costilla) quedan, como los fetiches, sin comprender (ojos que no ven, oídos que no oyen) el *nuevo acontecimiento creador*. No es ya el acontecer fundador (del Hernán Cortés que organiza la colonia Nueva España), es el nacer de un nuevo sistema (México independiente). La comunidad originaria (todo Israel) se ha escindido. Unos quedan fieles a la *verdad* antigua de la Ley y esclavos de ella (los realistas españoles y sus colaboracionistas), otros forman un "resto", en el peligro del "tiempo que resta" (1Cor 7, 29). La clase dirigente, diría Gramsci, se transforma en clase dominante y represora, la Ley mata a los justos que se levantan y niegan con su consenso el orden establecido. La hegemonía desaparece, es el "reino de este mundo" en todo su rigor. Los "*convocados*" (de donde procede "iglesia", *ecclesia*, de *kláo* en griego), y "*elegidos*" son ahora una parte escindida de toda la nación. Nace así un "pueblo" (*laós*, λαός en griego; *ham*, עם en hebreo): "Llamaré al no-*pueblo* mío, *pueblo* mío" (Rm 9, 25).[58] Es entonces todo el problema categorial en filosofía política del

56. Aquí G. Agamben hace una apuesta esencial: "todo pueblo", en tanto "se pone como pueblo" (diría J. J. Rousseau), es "el" pueblo elegido.

57. Agamben, 2006, pp. 60-62. Y para nuestro propósito es esencial. Cita aquí un texto de M. Foucault: "Esta parte de la *plebe* no representa tanto una *exterioridad* respecto a las relaciones de *poder*, sino más bien sus límites, su reverso, su contrapartida" (Foucault, 1994, p. 421). Desde hace más de 48 años (véase mi artículo escrito en 1961: Dussel, 1969, en p. 156ss; y Dussel, 1973, vol. II, § 63, pp. 64ss) hemos usado conceptos semejantes a los de G. Agamben y M. Foucault, con la única diferencia de que esa *plebe* tuvo siempre un momento con una cierta "exterioridad" (*más allá* de una dominación intrasistémica constitutiva), y desde esa relativa Exterioridad se deberá afirmar ahora la sede de un *nuevo* poder, la "*hiper-potentia*" (o el "hiper-poder" *creador* que constituye la tesis central de la *Política de la Liberación*). Trataremos el tema del *pueblo* en el *§ 38*. Véase también la *Tesis 11.3*, en Dussel, 2006.

58. Texto profundamente revolucionario: "καλέσω τὸν οὐ λαόν μου (לא עמי), λαόν μου (מיע)"

concepto de *pueblo* en la significación mesiánica paulina: el acto colectivo principal en la creación de la novedad en la historia.

La praxis de los que se lanzan en la lucha por lo *nuevo* es vista, por "la sabiduría del mundo" de la Ley, como "locura". Una filosofía política *crítica*, entonces, se comprende que sea paradójica e incomprensible para el sistema que se deja atrás (la colonia Nueva España desde la monarquía metropolitana o la Bolivia anterior a 2005):

> Exponemos un *saber* [σοφίαν, *sophían* en griego; una nueva epistemología], pero no el saber de este mundo [de la Ley] ni de los gobernantes que se suceden de la historia presente [...]; esa que ninguno de los gobernantes de la historia presente ha llegado a conocer" (1Cor 2, 6-8). "Por eso Dios tuvo a bien rescatar [redimir, liberar] a los que *creen* (πιστεύοντας) en la *locura* que predicamos (*ibid.*, 1, 22).

La propuesta mesiánica (de M. Hidalgo o de Evo Morales) al enfrentar al Poder de la Ley del Imperio, y toda su sabiduría, es *locura* para el sistema antiguo (legitimado en las *Leyes de los Reynos de las Indias*, o las recomendaciones del BID), pero no para el *pueblo* mesiánico, como todo *pueblo* (mexicano o boliviano).

Habría muchos temas a interpretar en la carta de Pablo, pero los tendremos en cuenta en el transcurso de este volumen.

Pablo se encontraría entonces debajo de ciertas categorías *críticas* esenciales usadas (y frecuentemente invertidas) por las filosofías políticas de las cristiandades bizantinas, latinas, del mundo islámico, de la Modernidad europea (incluyendo al marxismo) y de las teorías políticas contemporáneas. Sería el enano que mueve las piezas del tablero de ajedrez de las culturas nombradas, tal como pensaba W. Benjamin según la interpretación sugerente de G. Agamben.

## § 2. Las categorías políticas de Pablo de Tarso en las interpretaciones de M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben y F. Hinkelammert

Confrontemos lo dicho por algunas interpretaciones de la narrativa simbólica de Pablo de Tarso efectuada desde la filosofía política.

a) Es sabido que el joven Martin Heidegger (1889-1976) dedicó en los años 1920 a 1921 una *Lecciones universitarias* sobre Pablo de Tarso, que serán determinantes para clarificar la categoría de *facticidad* sobre la que se elaborará *Ser y tiempo* (1927), y aunque no es una obra de filosofía política nos servirá de introducción a nuestro tema. Podemos ver claramente la intención metodológica heideggeriana, correcta desde mi punto de vista, de interés para nuestra exposición:

> El que sea menester definir provisionalmente el significado de las palabras en el anuncio de la *Lección* radica en lo peculiar de los *conceptos filosóficos*.[59] En lo que sigue no tenemos la intención de ofrecer ni una interpretación dogmática o teológico-exegética, ni tampoco un estudio histórico o una meditación religiosa, sino *sólo* una introducción a la comprensión fenomenológica.[60]

Es decir, el filósofo extraerá los *conceptos* (o *categorías*) *filosóficos implícitos* (nivel b.2 del Esquema 1) de la narración fáctico-cotidiana de los textos de Pablo (nivel a) para sus fines. Efectuará una interpretación fenomenológica de la "experiencia fáctica de la vida cotidiana" que es el horizonte existencial desde donde se escriben la cartas, que deben entonces ser consideradas como una narración racional con base en símbolos. Y en este nivel Heidegger se distancia de Martín Lutero (en aquello de que "tenemos que

59. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, I, 1, § 1 (Heidegger, 2006, p. 35).

60. *Ibid.*, II, 1, § 14 (p. 93).

liberarnos del punto de vista de Lutero"[61]), porque abogaría por un acercamiento existencial a Pablo desde Pablo mismo, intentando no objetivar en la interpretación la experiencia *moderna*.

Heidegger efectúa aclaraciones metodológicas que van hacia *Ser y tiempo* —aprovechadas también por A. Badiou—, tales como el concepto de "experiencia fáctica de la vida" como punto de partida ontológico. Esta "experiencia" se diferencia de otras posibles posiciones dentro del mundo, tales como por ejemplo el pensar filosófico o el explicar científico.[62] Partiendo de Troeltsch, Dilthey, Windelband, Rickert, Scheler y otros, describe el ser "histórico" en el que se encuentra el "Ser-ahí como preocupación".[63] Define la "situación" como "algo que pertenece a la *comprensión* práctica, [y] no designa nada ordinal [...] Una *situación* no la podemos proyectar en un campo preciso del ser, tampoco de la *conciencia*".[64] Una vez provisto de algunos avances *metodológicos* y *categoriales*,

61. Releyendo los textos de Lutero (véase por ejemplo *Aus der Roemerbriefvorlesung 1515-1516* [Lutero, 1963, vol. V, pp. 222ss], o *Aus der Galaterbriefvorlesung 1516-1517* [*ibid.*, pp. 327ss]) puede observarse en el gran Reformador una interpretación más bien individualista, subjetivista y no "mesiánica", intersubjetiva y comunitaria. Esto le lleva a expresiones ambiguas, como cuando escribe: "*Igitur ego ipse mente servio legi Dei*, carne *autem legi peccati*" (*Roemerbrief*, Duodecimum; *ibid.*, p. 259). En el texto lo "*espiritual*" es pensado como un momento de la "*mente*", y la "*carne*" como *cuerpo*. Se le quita así todo el sentido intersubjetivo comunitario de los *conceptos mesiánicos*, y se los "aplana" como momentos antropológicos (cuerpo-alma, y parte del alma). De esta manera el "ser al *mismo* tiempo [*simul*] justo [en tanto *espiritual* y como don gratuito] y pecador [como *carne* bajo la Ley]" no son claramente discernidos en *dos tiempos* distintos. En el *primer tiempo* de la Ley se es *pecador* sin rescate (*khrónos*); en el *segundo tiempo* (*kairós*), el del mesiánico de la *emunáh*, se es *justo* (por una justicia gratuita mediando la *redención* [*rescate* que libera al esclavo de la Ley], porque se le perdonan los pecados del *primer tiempo*, en la medida en que se compromete en la labor del "tiempo peligroso" de la gesta mesiánica: *tiempo* y *espacio* trascendental con respecto a la facticidad de la vida cotidiana bajo la Ley). De todas manera Lutero entiende muy bien que la Iglesia *medieval* (todavía no "católica", porque el "catolicismo" es un fenómeno *moderno*, concomitante y simultáneo a la "Reforma protestante") había caído, como "Cristiandad latino-germánica", en un sistema "bajo la Ley" (la "Ciudad de Caín" para Agustín; véase lo que hemos escrito en la *Política de la Liberación*, vol. I, [66] y [95ss].

62. *Ibid.*, § 4 (Heidegger, 2006, pp. 45ss).

63. *Ibid.*, 2, § 10 (pp. 77ss).

64. *Ibid.*, II, 3, § 24 (pp. 116ss). Sería largo, y nos saldríamos de nuestro tema, seguir a Heidegger paso a paso en su propio itinerario fenomenológico. De todas maneras es necesario indicar que en el § 22 aclara los tres aspectos fundamentales de la "experiencia fáctica de la vida": *a)* Es una situación histórica; *b)* hay que lograr observar el despliegue de

Heidegger interpreta la "experiencia de Pablo". Es una reflexión filosófico-existencial y no de filosofía política; además, aunque escatológica, no descubre el tema del "mesianismo" (que W. Benjamin junto a G. Scholem vislumbraban desde las obras de Rosenzweig). Además, el "mundo" paulino es simplemente un ámbito ontológico independiente, no tejido como antítesis del "mundo de la Ley" como el horizonte a ser suprimido y asumido (subsumido). Le falta entonces la dialecticidad de la interpretación que buscamos.

No es extraño que Heidegger comience su interpretación con la Carta a los tesalonicenses, cargada de tensión escatológica, de temporalidad tensa hacia el futuro (el *Sein-koennen*).[65] La pregunta es: "¿Cómo le está dado a él su *mundo compartido con los otros* en la *situación* de la redacción epistolar".[66] La respuesta será parcial porque perfectamente "no conocemos su *mundo* circundante".[67] De todas maneras, el intento es "ponerse" en su mundo con la mayor información para descubrir el *sentido* de lo que lo enfrentaba cotidianamente. Es interesante anotar que Heidegger, como le es peculiar, empieza a "trabajar las palabras" en cuanto tales como significantes, pasando a su origen etimológico y relacionándolas. Al llegar a Tesalonicenses 5, 1, se topa con la expresión: "Acerca del *tiempo* [cotidiano: *khrónos*] y el *tiempo* [mesiánico: *kairós*] [...] del *Día del Señor* [*heméra Kyríou*] llegará como un ladrón en la noche", pero no tiene para Heidegger ninguna significación mesiánica especial. Posteriormente se refiere al tema, cuando dice que: "para el cristiano sólo cabe que sea decisivo *tò nûn* (el *Ahora*) de la estructura práctica [...] y no la expectativa de un *acontecimiento* destacado que está en el futuro".[68]

Podemos igualmente leer que "de aquella conexión práctica con Dios nace algo así como la *temporalidad*. 2Tes 2, 6-7: "*kaì nûn*

la situación, caracterizando la pluralidad de sus momentos, realzando su núcleo generador, describir desde este centro el resto, y, por último, *c)* retornar al origen (p. 109).

65. Véase Dussel, 1973, vol. I, § 4, pp. 47ss.

66. *Ibid.*, p.114.

67. *Idem.*

68. *Ibid.*, 4, § 29; p. 139.

*tò katékhon*" [lo que *Ahora* lo frena] [...]. Teodoreto, Agustín y otros ven en el *katékhon* el orden perverso del Imperio romano que *frena* la persecución de los cristianos por parte de los judíos".[69]

Valga entonces la indicación de que el futuro filósofo de Freiburg también se ocupó *filosóficamente* de Pablo, pero *fenomenológicamente* y no en *filosofía política*, ni dentro de una interpretación mesiánica, lo que se deja ver por la no-tensión entre el *mundo* de la vida cotidiana bajo la Ley y el *nuevo mundo* que se origina como su crítica.

b) Pasemos ahora a tocar algunos puntos de la exposición de Alain Badiou (1937-) sobre el tema, recordando que ya le hemos dedicado algunas páginas antes.[70] Contamos con lo allí dicho, abordando ahora la lectura de *San Pablo. La fundación del universalismo.*[71]

Para Badiou, el caso de Pablo es un "pretexto", es decir, es un buen ejemplo para entender mejor su propia teoría del "sujeto" —puesto en cuestión desde la crisis del "sujeto histórico como proletariado" esencializado en ciertos marxismos estándar— desde el "acontecimiento". El espacio de la articulación de los dos términos (sujeto/acontecimiento), en lo que coincidimos, es la "militancia" como lugar *epistemológico,*[72] como experiencia *singular* desde donde se abre un *universalismo*[73] —en lo que no estamos de acuerdo—. El tema lo ha ido construyendo lentamente, durante casi 40 años.[74] Se trata de una "política de la *emancipación*" muy diferente a la "política de la *liberación*". Desde el comienzo habría que aclarar dos supuestos metodológicos. El primero, en cuanto a

69. *Idem.* Como puede verse, Heidegger se hace eco de este juicio antijudío muy improbable históricamente.

70. Véase en la *Política de la Liberación*, vol. II, § 15 [262ss]. Además puede consultarse Laclau, 2008, pp. 67ss., para una crítica sobre los fundamentos de la interpretación de Badiou (sobre la que volveremos más adelante en el § 37),

71. Anthropos, Barcelona, 1999 (desde el original francés de 1997).

72. Badiou, 1999, p. 33.

73. *Ibid.*, p. 43.

74. Desde *Le (re)commencement du materialisme dialectique* (1967), pasando por *Théorie du sujet* (1982), *Peut-on penser la politique* (1985), hasta el primer tomo de *L'être et l'événement* (1988), y el segundo tomo en 2006 (Badiou, 2008).

la relación de la filosofía con el texto paulino mismo. En el segundo, la carencia de categorías que superen una ontología monádica (es decir, le falta el *tercer* momento dialéctico del proceso político, perfectamente explícito en Pablo y desconocido para Badiou).

En el primer punto, Badiou no se cansa de afirmar que el suyo no es un acceso al texto como puede hacerlo el "creyente religioso", sino exclusivamente filosófico (lo cual pienso es acertado). Pero de allí no se puede objetivar en Pablo una posición "antifilosófica". Y lo quiere demostrar, por ejemplo, con su fracaso en el Aerópago.[75] Esto porque se ha impuesto toda una tarea desacralizadora de la filosofía, y una negación de la religión como tal (no distinguiendo desacralización de desfetichización, como veremos). Si se tienen en cuenta las distinciones que hemos ya realizado podemos aclarar las confusiones. El *texto paulino* es una narrativa *racional* (no irracional como piensa Badiou, que pareciera equiparar racionalidad a la experiencia ontológica grecorromana o moderna) con base en símbolos. Como Badiou niega la hermenéutica, se imposibilita clarificar el "doble" sentido del símbolo del texto cotidiano paulino para decantar las categorías *implícitas*. Pienso, por el contrario,

75. Véase la cuestión en Badiou, 1999, pp. 26-29, 30, 44, 49, 50, etc. En efecto, primeramente, al hablar Pablo del "dios desconocido" es atentamente escuchado, porque se trata de un tema *comprensible* (desde la vida cotidiana [nivel a del Esquema 1] y desde la filosofía griega [nivel c.2.α]). Pero cuando habla de la "resurrección de la carne" ya no le escuchan, porque es un tema *incomprensible* (no por irracional o antifilosófico) para el mundo cotidiano y filosófico grecorromano. Por otra parte, es un tema perfectamente *comprensible* en ambos niveles dentro del mundo *semita* o egipcio (y no hemos introducido para nada la falsa cuestión de la *teología* [nivel b.1], en la que muchos caen, incluyendo hasta J. Habermas o G. Vattimo hace años y tantos otros, que piensan, que la filosofía fenomenológica que elabora la experiencia *semita* de E. Levinas, es *teología*, o la mía propia). Stefan Gandler (y mi muy estimado colega Bolívar Echeverría, que aprecio por su conocimiento de Marx) piensa también que "Enrique Dussel, ex teólogo de la liberación (Gandler, 2007, p. 34), al final apoya a la Iglesia católica y cae en el dogmatismo; es decir, hace una teología encubierta". Creo que poco han entendido de lo que estoy hablando. Por su parte Michael Löwy sale en defensa del "cristianismo de liberación" cuando escribe: "me parece *que se equivoca* Stefan Gandler al considerar a Samuel Ruiz y los teólogos de la liberación como *comprometidos* con el *poder fuerte y brutal* de Karol Wojtyla" (*ibid.*, en el prólogo del libro, p. 16). ¡Es todavía una visión eurocéntrica y moderna de la cuestión, ya que no se ha comprendido el imaginario popular religioso en el nivel cotidiano, del cual puede hacerse filosofía! Volveremos sobre el tema.

que la tarea es hacer pasar el símbolo (nivel (a) del Esquema 1) a un discurso *estrictamente* conceptual filosófico (2.b).

El segundo punto, más grave, es que Badiou se mueve *solamente* en un nivel ontológico, de la Totalidad dada o puesta en cuestión (desde un sujeto abstracto, singular, idealista, sin relación con la *situación*, ni la memoria o la historia, ni las condiciones socioeconómicas y políticas del Imperio romano y el judaísmo rabínico de la diáspora). Pablo es un buen pretexto para mostrar la "conversión" como la "excepción" que surge de la nada y que tiene por proyecto el "vacío" que se va llenando en la "fidelidad" a una "verdad" *puramente* subjetiva.[76] Para nosotros, por el contrario, Pablo se inserta materialmente en un mundo de esclavos, de estructuras profundas de dominación en el Imperio, y en contra del legalismo injusto en el cumplimiento de la Ley, pero para *comunitariamente* (como "resto") irrumpir en el Imperio, en el judaísmo rabínico y en los grupos "mesiánicos" —como Pedro—, que quieren al mismo tiempo cumplir la Ley ya juzgada como abolida, y la *nueva ley* del consenso crítico de la misma comunidad, el *pueblo* desde la *emunáh* (que nada tiene que ver con la "fe" tal como la expone Badiou, que mas o menos tiene un significado invertido y fetichizado como en la actualidad). Se encuentra "sin salida" dialéctica, para superar la trampa de la Totalidad vigente (aún más, al ser pensado desde la ontología de la "*mathémata*"), a partir de una comunidad militante empírica, histórica, condicionada, que "se *levanta*" (*resucita*),[77] *materialmente*, afirmando la vida negada

76. No es inocente la comparación de Pablo con Pascal, Kierkegaard o Claudel (véase en *ibid.*, p. 2).

77. En hebreo (arameo) Jeshúa ben Josef ordena a una niña muerta: "*Talita kumi*" (¡Niña, levántate!). Para Pablo ciertamente la "muerte" tenía muchos sentidos, uno de ellos los que respetaban la Ley del sistema vigente. Para Badiou la muerte ligada al sufrimiento no tiene ningún sentido, porque piensa que el único sentido pudiera ser la interpretación masoquista de que el sufrimiento como tal puede salvar a alguien. De lo que se trata es de algo muy distinto. La "muerte *del justo*" *contemplado* por sus discípulos (o la de los miembros de la comunidad "mesiánica" en los circos romanos ante la multitud romana de esclavos y oprimidos) produce la contradicción del sistema consigo mismo y destituye a la Ley (que mata a los inocentes); socaba su "legitimidad", borra la adhesión subjetiva de los miembros del sistema que fundan la normatividad del sistema en una Ley que mata injustamente. La "justificación por la Ley" es barrida por la "muerte" (del justo).

de los esclavos, oprimidos, excluidos, etc., es decir, dando razón a la posición de Marx, y, *formalmente*, como nueva "justificación" o legitimidad, y que tiene la "esperanza" (ἐλπίς) en un futuro más justo. "Salir" del sistema ("este mundo") y "levantarse" (resucitar) era el acto "mesiánico" de irrumpir desde una *situación* concreta en la historia empírica como acto puntual colectivo: el "*Tiempo-Ahora*", que *invierte la inversión*. Sin el "*tercer* término" nada es comprensible en Pablo (el *primero* y el *segundo* como dominador y dominado *en* la Totalidad, la "carne", "este mundo", "bajo el régimen de la *Ley*"; el *tercero* es el "espíritu", la *nueva Totalidad* futura, el postulado desde el perdón del pecado). Y Badiou no tiene *tercer* término dialéctico (la exterioridad o trascendencia ética, meta-física, sugerida por E. Levinas, aunque para este último, le es imposible sacar las conclusiones *políticas*).

Es correcto decir que, en este caso, "el sujeto no preexiste al acontecimiento",[78] pero no que "la verdad es enteramente *subjetiva*".[79] El acto mesiánico (hablando como W. Benjamin) emerge como "acontecimiento", pero no en el "primero" (que es el único que considera Badiou), sino en el *segundo* "acontecimiento". El *primer* acontecimiento, en el primer *eón*, desde el *pecado* de Adán, hasta la promesa y la *primera* Alianza con Abraham, culmina en la Ley promulgada en el Sinaí por Moisés. Es la Totalidad dada, vigente —expuesta en la "*Arquitectónica*" de la Política de la Liberación—. El *segundo* acontecimiento (que ahora proponemos desde Badiou, más allá de Badiou) es el *perdón de los pecados* del *segundo* Adán y la *nueva* Alianza conseguidos ambos por Jeshúa ben Josef. Desde el acto mesiánico, el *antiguo* "privilegio" de la elección del Pueblo de Israel pierde su excepcionalidad, ya que la *antigua* Ley se transforma más en un peso que en una ventaja. La nueva *elección* no es privilegio, es responsabilidad. Pero no es ya *particular* para el solo pueblo elegido, sino para los "*goím*"

78. *Ibid.*, p. 15.
79. *Ibid.*, pp. 15, 28, etc.

(גוים),[80] para todas las naciones. No es una *singularidad* que alcanza la *universalidad* —como para Badiou[81]—. Es una *comunidad* mesiánica histórica y concreta que rompe los muros del horizonte ontológico del *Ser del mundo* (del Imperio, del templo, de la Ley, etc.) y que lanza un "proceso de verdad", sí, pero con totalmente otra densidad que la "verdad" del sujeto *moderno* que Badiou quiere todavía rescatar.

La verdad se juega en el tiempo como "proceso", como "la fidelidad",[82] no como libertad alcanzada, sino como libera-*ción*, es decir, proceso. Pero no "indiferente al estado de la situación",[83] sino justamente ligada y originada en la situación. El sujeto "incondicionado" por "conversión" que nos propone Badiou es francamente antipaulino (y además antimarxista). Una cosa es la relatividad de la determinación y otra la total indeterminación del origen irracional del "converso" (explicado como Badiou). En las tesis 2 y 3, de las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx nos recuerda:

> El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad *objetiva* no es un problema teórico, sino *práctico*".[84] "La teoría materialista [ingenua] del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los seres humanos [...] La coincidencia de la transformación [*veraenderte*] de las circunstancias [¿el estado

80. Este concepto se traduce en griego como *éthne* (ἔθνη): "nación", o en plural "las naciones", los paganos, los no-elegido, los no-Israel, para los que Pablo entiende que está abierta la *superación dialéctica* (el *Uebergehen*, pero en este caso, estrictamente, más que dialéctica, ana-léctica, porque aporta *novedad* desde la *Exterioridad* grecorromana, la experiencia *positiva* semita, de los esclavos y dominados desde *fuera* del Imperio) a través de la comunidad "mesiánica" que derrocará al Imperio, al templo, a la Ley, a las antiguas costumbres contradictorias en la comunidad "mesiánica" misma (significada en la figura de "Pedro", que no se atreve a no cumplir la *antigua* Ley).

81. Véase *ibid.*, p. 14. No es *singular* porque es *comunitaria*, como *pueblo* (el *resto*), y tiene condiciones negativas de causalidad: el sufrimiento de millones de seres humanos en el Imperio, y la angustia de la imposibilidad del cumplimiento de la Ley en Israel.

82. *Ibid.*, p. 16.

83. *Idem.*

84. *Tesis 2* (Marx, 1970, p. 666; Marx, 1856, vol. III, p. 533). Hasta aquí estamos de acuerdo con Badiou.

> de la situación de Badiou?] con el de la actividad humana o la transformación de los seres humanos mismos [¿la acción "mesiánica"?] sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica transformadora* [*umwaelzende Praxis*].[85]

Pero esa "transformación" (en el nivel económico y político, pedagógico, religioso o estético, etc.) no es ni singular, ni incondicionado, ni sólo subjetivo. Es un "proceso de la verdad" como "fidelidad", pero *real* y *objetivo*. Pablo indica esa *objetividad* sin desligarla de la subjetividad "mesiánica" (*transformadora* no meramente *reformista*).[86]

c) Por su parte, Slavoj Žižek (1949-), en su obra *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*,[87] expone, como siempre de manera sugestiva pero no sistemática y por ello de difícil comprensión, su interpretación de tipo lacaniana, desde un horizonte hegeliano y marxista —existencialmente desde la periferia geográfica de Europa: su Eslovenia natal—, lo que explica en cierta manera su retorno a posiciones eurocéntricas, manifestado, entre otros elementos, en tesis que parecieran mostrar su tránsito re-

85. *Tesis 3* (*ibid.*, 1970, p. 666; 1856, pp. 533-534)

86. Véase *Tesis 17.2*, de mi obra Dussel, 2006. El *cambio* sería *a)* "reformista", si se intentara "obrar" desde la Ley (las "obras de la Ley" que quizá no fueron interpretadas en este sentido por Martin Luther y Karl Barth) como el fundamento de su "justificación" (se estaría bajo los mandatos de la "carne", del Imperio y de los legalistas entre los judíos y cristianos, hoy del capital). Sería *b)* "trasformación", cuando el criterio de "justificación" fuera, por el contrario, el "consenso crítico" de la comunidad "mesiánica" (consenso *intersubjetivo, objetivo, histórico, concreto*, surgido de la realidad del sufrimiento efecto de la injusticia *económica*, política, estética, religiosa, etc.) pero trascendental con respecto a la totalidad del sistema. Un movimiento sería *"libre ante la Ley"*, cuando es trascendental al orden de la Ley. Trascendental y sin embargo condicionado, así como la "situación" determina (*no absolutamente*) el "acontecimiento" como praxis transformadora. Pareciera que Marx ha escrito este texto en referencia a Badiou: "Feuerbach [...] se ve obligado [...] a prescindir del *proceso histórico* [...] presuponiendo un *individuo aislado* [*isoliert*]" (*Tesis 6*; p. 667; p. 535). ¿No es esto la *subjetividad pura* del Pablo "convertido" individualmente en la interpretación de Badiou? Volviendo a K. Barth, que cita a Kierkegaard en especial en el inicio de su comentario, la "fe" se juega como un acto del singular: fe *de* Pablo *en* el mesías (Véase K. Barth, *Comentario a los Romanos*, Proemio; Barth, 1998, pp. 86ss). Hemos en cambio propuesto un sentido comunitario y de otro tipo a la *emunáh*.

87. Žižek, 2005. Véase entre otras Žižek, 2002.

ciente a una *ortodoxia radical*[88] cristiana, como puede verse en el uso de la obra de G. K. Chesterton, *Ortodoxia*,[89] del sutil, inteligente y paradojal conservador católico.[90]

J. Lacan se refirió a nuestro tema en una sesión de *El seminario* sobre Ética y psicoanálisis, y debió usar, como es de suponer, el capítulo 7 de la Carta a los romanos, ante la paradoja psicoanalítica que presenta Pablo:

> ¿Acaso la Ley es la Cosa (*Ding*)? ¡Oh, no! —exclama Lacan—. Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley

88. Véase la crítica de Nelson Maldonado-Torres, 2005, donde trata la posición de nuestro pensador en relación a las tesis de John Milbank, 1999 (en 2007 pude dialogar con éste último en el Birbeck College de Londres, y comprobé en carne propia su conservadurismo eurocéntrico). Hay entonces una tendencia de recuperar la "herencia cristiana" —ante el secularismo y un cierto judaísmo anticristiano—, en la que se encuentra igualmente G. Vattimo, completamente diferente al movimiento de la teología de la liberación latinoamericana (pero igualmente islámica, judía, budista, etc., y la *Política de la Liberación*) que sitúa su posición (*locus enuntiationis*) en una actitud "mesiánica" (*crítica* ante el orden vigente, "de la Ley") definiendo a los antagonistas dentro del bloque en el poder mundial, nacional, capitalista, machista, racista, etc. A esta última no le interesa recuperar la herencia de la cristiandad, que con S. Kierkegaard es interpretada como la inversión del cristianismo. Le interesa recuperar el cristianismo judío, de Jeshúa ben Josef, de los Sinópticos, de Pablo, que se abrió *universalmente* a los *goím* desde los primeros siglos anteriores a Constantino, y antes de la "restauración" *de la Ley* como criterio de "justificación" con Teodosio (el derecho romano *cristiano*: desde ese momento se podrá "matar" en nombre del crucificado, y *Lucifer*, Cristo, será remitido en el "infierno" (véase F. Hinkelammert, 1991: *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*). Por ello Nietzsche, que en sus piruetas grandilocuentes se descubre como el Anti-Cristo, al oponerse a ese *Pantocrátor*, Cristo-Emperador o el nuevo fetiche, apenas recupera algunos atributos, muy deformados, de la criticidad del *Khristós* histórico crucificado). ¿Para qué recuperar la herencia de la larga *inversión*? Mejor poner de pie lo que siglos pusieron de cabeza. ¡No sé si Žižek estará de acuerdo en todo esto!

89. Chesterton, 1908.

90. Chesterton no realiza una crítica al sistema desde los oprimidos, sino desde el pasado y para revitalizar las instituciones existentes. En una de sus obras describe cómo un sujeto prepara cuidadosamente un asalto a una casa, y llegando dramáticamente la noche de los hechos, a través de una ventana se introduce en una alcoba del domicilio, y al encontrar una mujer, la abraza y cumple con ella un apasionado acto de amor, violándola, con inmenso placer... ¡y era su mujer! La institución tradicional ha sido reafirmada por *el placer* de la aventura de su transgresión (piénsese en Bataille). Como si Pablo confundiera el *gozo* del riesgo "mesiánico" con el *placer* de la pura transgresión de la Ley. Pablo no era un *hippie* —aunque comprendo, pero no justifico, la rebelión nihilista de una juventud sin proyectos históricos factibles de *transformación*.

> [...] Yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte [...] Algunos de ustedes dudan de que sea yo quien sigue hablando. En efecto, [...] éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la ley y del pecado, (Rm 7, 7). Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios [jacobinos], se equivocan al creer que los autores sagrados no son una buena lectura. [...] La relación dialéctica del deseo y de la Ley hace que nuestro *deseo* sólo arda en una relación con la Cosa, por la cual deviene *deseo de muerte*.[91]

El texto paulino en este capítulo se refiere a la *imposibilidad* de cumplir la Ley por las tendencias propias de la finitud humana.[92] Con esto Pablo quiere indicar que el que piensa justificar la rectitud de su acción por la Ley, siempre terminará por ser condenado, porque no puede ser cumplida *perfectamente*. La *muerte* es el pecado, muerte al merecimiento de la felicidad prometida. La manera de evitar la *muerte del deseo*, es situar en otro *lugar* ese deseo: como deseo y esperanza "mesiánica", en *otro* tiempo y campo. No ya el campo de las "obras de la Ley" (contradictorio), sino en el campo "mesiánico" de la *emunáh*, donde la "justificación" no se refiere al cumplimiento *perfecto de una Ley*, sino al compromiso "fiel" (*emunáh* de nuevo) a una *responsabilidad* en la agonía por la *deconstrucción* del orden de la Ley (que produce la muerte de los que se le oponen: como "el justo crucificado") y en la *construcción* como *pueblo* (el "resto") de un orden *nuevo*, futuro, la "*nueva* Jerusalén" del libro del Apocalipsis (también traducido adecuadamente como de la *Revelación*). En este caso hemos sacado a Pablo del psicoanálisis (que puede caer en sus interpretaciones en un cierto subjetivismo psicologizante, sin negar la posibilidad de mantenerlo epistemológicamente en ese nivel) para pasarlo al más objetivo de la *política*.

91. Texto que ya hemos citado arriba en J. Lacan, *op. cit.*, V, 3 (Lacan, 2000, pp. 103-104).

92. En nuestras obras (Dussel, 1985, 1985 y 1990) hemos intentado mostrar la gran diferencia del discurso hegeliano y el marxista. En Žižek no se advierte claramente esta distinción.

Žižek se mueve como pez en el agua en el discurso de la subjetividad lacaniana, lo que es compensado en parte por la objetividad de su hegelianismo-marxista. En filosofía de la religión (que puede ser *terapéutica* —como la de Chesterton— o *crítica* como la de Pablo) su tesis de la coincidencia del materialismo y el cristianismo ya fue explícitamente enunciada por Ernst Bloch.[93] Pero Žižek justamente aporta en la cuestión paulina que estamos tratando un elemento "materialista" (que yo entiendo como referencia final a la Vida humana fáctica, concreta, del que "tiene *hambre*") que debemos incorporar al debate: "Para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico uno debería pasar por la experiencia cristiana",[94] cuyo núcleo más central es subversivo ("*subversive kernel of Christianity*"), pero, al mismo tiempo tiene ese aspecto "perverso" (el "*perverse Core of Christianity*") que consistiría en la necesidad de la traición (de Judas, en una posición muy próxima al gnóstico Evangelio de Judas) para que el *meshíakh* pueda manifestar su gloria y "*rescatar* a la *multitud*".[95] Como canta en Isaías el cuarto "Poema del siervo de Yahveh": "Por los sufrimientos de todo su ser, verá la luz y será saciado; en su dolor mi siervo justo, *justificará* la *multitud* [...] Ha cargado con las faltas de la multitud" (53, 11).

El "siervo" (*hébed*, עבד en hebreo) "rescata" ("redime") de la esclavitud del sistema de la Ley a los esclavos, a los pueblos: "Así se asombrará la multitud de *goím*" (52, 15).[96] Nuestro

93. E. Bloch en su obra *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus un des Reichs* (Bloch, 1970). Si se lee con cuidado V. 32, pp. 157ss: "Paulus, sogenannte Geduld des Kreuzes, aber auch Beschwoerung von Auferstehung und Leben", se encuentran muchos elementos para nuestro tema. ¿Morir?, mueren todos, nos dice, pero para los discípulos del *meshíakh* Jeshúa su muerte en la cruz, y no su predicación o milagros (si los hubo), les hizo comprender el "mensaje" de destitución de la Ley. ¡Bloch, un marxista judío, reinterpretó al cristianismo desde el judaísmo mesiánico desde hace mucho!

94. Žižek, 2005, p. 6.

95. En el Nuevo Testamento leemos: "El Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a *servir* [...] para entregar su vida como *rescate* (*redención*) de la multitud" (Mc 10, 45), en el texto más político de todos los Sinópticos (véase mi obra Dussel, 2006, *tesis 4.35*).

96. Este texto *universalista* es del Segundo Isaías, profundamente judío, lo que nos muestra que los judíos "mesiánicos" (del movimiento de Jeshúa ben Josef) prolongaban coherentemente una *antigua* tradición judía.

autor se opone con razón a una visión legalista del sentido de la muerte de *Khristós*,[97] pero al exponer la otra posibilidad lo hace parcialmente (lo que le permite mantener la hipótesis del "núcleo perverso"), porque en este caso habrían todos *participado* en su muerte a la Ley, y por lo tanto serían libres. Pero pareciera que esa "participación" es algo así como metafísica (en el sentido de algunos Padres de la Iglesia helenizados). Se pierde el sentido de la muerte *empírica*, de la "muerte de Cristo como tal"[98] —que pareciera para Žižek sin importancia—. Si en cambio se entiende que la muerte *empírica* del justo, ante los ojos de los suyos (de la nueva "comunidad *mesiánica*", el "resto"), como *consenso crítico* de la necesidad de derrocar la Ley (la *emunáh*), materialistamente destruye la *aparente* justicia de la Ley (la *primera* Totalidad, la vigente), ya que se entiende que esa muerte mata a la Ley. En la comunidad y en el *tiempo* mesiánico todos han sido pecadores y todos han sido perdonados, no hay ahora diferencia entre judíos y *goím* (las naciones no judías): todos son deudores de la *gracia* (la inocencia recobrada), pero todos son *elegidos* en la *responsabilidad* del compromiso militante de la nueva tarea *más allá* del horizonte de la Ley (la *nueva* Totalidad futura). Žižek no tiene esta posibilidad, porque le falta dialécticamente la *segunda* Totalidad, la Alteridad que guarda *Exterioridad* del sistema de la Ley. Le falta una creadora reconstrucción política de las intuiciones éticas de E. Levinas, aunque continuamente roza el tema. Judas no era necesario, ni su traición. No era necesaria la muerte del *meshíakh* de haber recibido los responsables de la Ley la Luz del mensaje.[99] Pero habiendo cerrado las puertas de

97. Hemos atribuido esta *inversión* del cristianismo a Anselmo en plena cristiandad latina, cuando se niega el perdón de los pecado, ya que desde el horizonte de un Dios sacrificial, por ser justo debe exigir el pago de la deuda *infinita* de Adán (porque es contra el *Infinito*), el cual pago es humanamente impagable. Por ello, el Padre sádico y edípico (contra el mito abrahámico, ya que Abraham ama a su hijo Isaac y por ello no lo sacrifica, aún contra la Ley) envía a su Hijo al "matadero". Todo este relato, inversión de la cristiandad, Žižek lo califica acertadamente como "legalista" (Žižek, 2005, p. 101).

98. Žižek, 2005, p. 102: la "Christ's death as such".

99. "La Luz verdadera, la que alumbra a todo hombre, estaba llegando al mundo. En el mundo estuvo y [...] el mundo no la conoció [...] Y la *dabar* (דבר) se hizo *carne* (σὰρξ en

salida del propio sistema, en su libertad (el momento divino del ser humano que puede afrontar a Dios como Otro, de un Dios que para poder consumar su obra y mostrar su perfección, contra gnósticos y Leibniz, puede exclamar: "¡Hay mal!, *ergo* puede haber el Ser perfecto que haya engendrado tanta gloria"[100]) el sistema asesinó al justo inocente. La *primera* Totalidad cayó en la *adikía* (el tiempo final de represión y muerte contra los que dejan de prestar consenso a la dominación). Por ello el sistema (la *carne*) no deja que se "acumule" poder en la base. Elimina al "maestro" (*rabí*, como le decían), pretendiendo acabar con la *crítica*. Pero con ello la Ley decreta su derrumbe. Por ello, la muerte del *meshíakh* no pudo ser querida, ni decidida por el Padre. Fue obra del sistema de la Ley, de su poder fetichizado, de "los príncipes de este mundo" (Mc 10, 42), al comienzo de su final. Los discípulos y la comunidad "mesiánica" *nacía* en la contemplación de esa muerte del justo inocente ante la Ley que perdía su "fundamento". La Ley, como sistema de justificación, otorga *legitimación*; es decir, está *fundada* en el *consensus populi* (como definía Bartolomé de Las Casas). Al perder consenso la Ley *se derrumba*: Pablo lo describe con precisión: "Siendo de naturaleza divina [...] se *alienó a sí mismo* y devino *siervo*, uno de tantos [...] siendo fiel hasta la muerte, y muerte de cruz. [Por eso fue enaltecido como] Jeshúa, el *meshíakh*" (Flp 2,6-11). Esta es una interpretación materialista del sentido de la "muerte como tal" del *meshíakh*, y su muerte tiene significado central en

griego, en hebreo משׂר) [el orden de la Ley], acampó entre nosotros" (Jn 1, 8-14). Habría aquí que leer las obras de Michel Henry, gran fenomonólogo, marxista y conocedor del psicoanálisis, *Incarnation. Une philosohie de la chair* (Henry, 2000), y *Yo soy la verdad* (Henry, 2001). O de nuevo F. Hinkelammert (2008) que explica desde Marx y la historia del mito de Prometeo, la narrativa mítica que funda todo el marco categorial de la llamada cultura occidental: "El hombre Jesús, hijo de Dios, por el cual *todos* son hijos de Dios" (p. 75). Veremos más adelante la cuestión.

100. La existencia de la libertad humana, que es el ápice del ser "igual a Dios" como *Otro que Dios*, debe jugarse hasta sus últimas consecuencias. Esas consecuencias como posibilidad inevitable negativa son el mal, la injusticia, la fetichización de sistemas de injusticia, la Ley que mata. El Ser supremo no sería tan perfecto si sólo hubiera creado títeres sin posibilidad de ser realmente *Otro que sí mismo*, y por lo tanto causa del mal.

el mensaje, pero no dentro de una hermenéutica psicologizada, intimista, que pudiera pensar que el mero dolor puede salvar a alguien. Eso es masoquismo (de parte del creyente) o sadismo (de parte de tal dios).

Quizá no haya tal "núcleo perverso del cristianismo". Quizá haya un núcleo central en el cristianismo que se teje en torno al paradigma del Éxodo,[101] que se irá desplegando lentamente en todo el volumen II de la Política de la Liberación.

Žižek habla del "amor" en las cartas de Pablo;[102] sin embargo, no se distingue bien entre el *éros* (del deseo) y la *philía* (la amistad grecorromana), ambos en el orden de la Ley, y el *agápe* (ἀγάπη en griego), propio de la comunidad "mesiánica". El *agápe* es un amor al Otro como otro, un amor de responsabilidad por la plena realización del Otro, es un amor de *servicio* y disponibilidad que supera la *fraternidad*, como amistad de la comunidad bajo la Ley. Es *solidaridad* con "la viuda, el huérfano, el pobre, el extranjero" desde los tiempos de Hammurabi; con los débiles, oprimidos y explotados. La ética grecorromana bajo la Ley no tenía conocimiento de esta afectividad ético-transontológica, que con E. Levinas podríamos llamar *deseo metafísico* (*désir metaphysique*).[103] Es el amor (que efectivamente no es "interno", sino intersubjetivo, histórico y políticamente subversivo) que solidifica al "resto" mesiánico, que da ánimo para afrontar el peligro: "Nosotros los fuertes debemos cargar con las debilidades de los débiles y no buscar lo que nos exalta. Procuremos *la satisfacción del Otro* en lo bueno, mirando a lo constructivo. Tampoco el *meshíakh* buscó su *propia* satisfacción" (Rm 15, 1-2).

Las sugerencias para nuestro tema de estos libros son tantas que deberíamos dedicarle más lugar, pero no podemos, y por ello los tendremos en cuenta en el desarrollo de todo este trabajo.

101. Hace años escribí un artículo sobre el tema: Dussel, 1987.

102. Por ejemplo en 2005, pp. 111-121; 2002, pp. 161-168, en la "desconexión" relacionado al tema "como-si-no" (que veremos en G. Agamben).

103. Véase mi artículo Dussel, 2007b ("From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*", en *Journal of Social Philosophy*, 2007, núm. 1, pp. 73-93).

d) Walter Benjamin (1892-1940) deja ver ciertas huellas de su interés por Pablo. De él extrae principalmente el concepto del tiempo *mesiánico*. Este concepto debe articularse con la enigmática expresión siguiente: "La concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la *redención* (*Erloesung*)",[104] la que puede darnos la clave de un pensamiento de compleja y difícil captación. Michael Löwy escribe:

> Utopía, anarquismo, revolución y mesianismo se combinan alquímicamente y se articulan con una crítica cultural neo-romántica del progreso y del conocimiento puramente científico-técnico. El pasado (la comunidades monásticas) y el futuro (la utopía anarquista) están directamente asociados en una síntesis típicamente romántico-revolucionaria.[105]

Benjamin pertenece a una generación de jóvenes judíos asimilados que nace en torno a la llamada Primera Guerra Mundial, y gracias a un movimiento que, entre otros, lanza el viejo Hermann Cohen (1842-1918), que jubilado en 1912 de la universidad de Marburg neokantiana, se dedica a repensar la experiencia de su pueblo judío en Berlín. El mismo Franz Rosenzweig (1886-1929) asiste a su *Lehranstalt*, y su obra *La estrella de la redención*[106] se inspira ciertamente en el libro de Cohen *La religión de la razón desde la fuentes del judaísmo*.[107] Cohen piensa el judaísmo desde una filosofía neokantiana; Rosenzweig lo hará desde la tradición hegeliana, lo que será más comprensible posteriormente para los marxistas como Benjamin o los heideggerianos (como E. Levinas). El "mundo" (*Welt*) o la Totalidad será la metacategoría de Rosenzweig que habrá que superar.

104. Benjamin, *Passagenwerk*, Aufzeichnungen und Materialien, N (Benjamin, 1991, vol. V/1, pp. 600). La "redención" es también el momento central del esquema fundamental de la obra de Cohen y Rosenzweig.

105. M. Löwy, *Redención y utopía*, 6 (Löwy, 1997, p. 97).

106. Véase Rosenzweig, 1997.

107. Cohen, 2004.

En efecto, la fundacional obra de Cohen intenta pensar, desde la cultura filosófica neokantiana, el núcleo generador de la experiencia judía. Es interesante observar que es muy semejante la exposición de Cohen al esquema que desarrollará Rosenzweig, en su obra elaborada con posterioridad al haber leído en Berlín el texto todavía inédito de Cohen. Puede observarse que en su estructura esencial desarrolla cuatro categorías centrales. Comienza con *a)* la idolatría;[108] "desde donde" parte la posibilidad de sobrepasar esa experiencia como tarea propia del judaísmo. Dicha superación tiene una dialéctica; pasa *b)* de la *creación,*[109] *c)* a la *revelación* (donde se detiene en largos parágrafos),[110] para culminar *d)* en la reconciliación mediante la *redención*[111] (en donde describe el contenido de la vida judía en detalle hasta el final del libro). Se trata de una reflexión de un creyente con una gran formación filosófica, de modo que plantea los temas a la altura de la cultura universitaria más exigente. Poco habla de Pablo y lo hace en general negativamente:

> Fue Pablo quien despertó la desconfianza en el valor de las leyes y quien la atizó con sus críticas y polémicas [...] En primer lugar, Pablo muestra con su propio ejemplo lo difícil que es dejar intacta la ley [... Para él] toda la ley moral sería superflua o más bien nociva. Pablo pretende devaluar la ley [...] porque

108. Véase "Los elementos o el perpeturo antemundo (*Vorwelt*)", Primera Parte (Rosenzweig, 1997, pp. 41ss; )

109. En Rosenzweig: "La ruta o el mundo siempre renovado (*allzeiterneurte Welt*)" (pp. 133ss). Es interesante que, contra Cohen, comienza Rosenzweig con el tema paulino como superación del "mundo" pagano: "De la fe" (*ibid.*, pp. 135ss). El tema II, 1, es "La creación" (*Schoepfung*) (pp. 155ss).

110. "La revelación" (*Offenbarung*). El tema en Rosenzweig no tiene un sentido mesiánico (Rosenzweig, 1997, pp. 201ss).

111. Rosenzweig, 1997, pp. 253ss: "La redención" (*Erloesung*). Cohen llama más la atención sobre la "reconciliación", no advirtiendo que primero está el "rescate" (redención) del esclavo, para después "reconciliarse" con su antiguo dominador, pero en la igualdad de un *nuevo* sistema (la "Tierra prometida", el "Reino de Dios", del que se reclaman tanto Cohen, como Rosenzweig o Benjamin).

> quiere demostrar que la fe en la redención [...] es el único fundamento de la moralidad.[112]

En este punto su interpretación es tradicional. Cohen se refiere al *meshíakh,*[113] pero no es una categoría fundamental de su discurso; sin embargo, es necesario anotar que esta actitud no aparecerá ya con la misma vehemencia posteriormente, Cohen tiene una sensibilidad especial por el nivel *económico-material,* cuando escribe, por ejemplo: "El Mesías se convierte en el representante del sufrimiento [...] La pobreza es el defecto moral de la historia hasta el día de hoy [...] El Mesías está transido por toda la aflicción de la humanidad [...] Está enfermo y débil montado sobre un asno".[114]

El principio de "justicia" (en hebreo *tsedakah*: צדקה) tiene referencia esencial al esclavo y con respecto a su liberación (previo el pago de rescate o redención), al trabajador en su justo salario, a la propiedad que hay que disolver y retornar a la comunidad cada siete años; etc. Por ello, "la *Toráh* entera conmemora la *liberación* de la esclavitud de Egipto, esclavitud que no es deplorada, menos aún maldecida, sino al contrario, celebrada con gratitud por ser la cuna del pueblo judío".[115] La Política de la Liberación está pensada desde este tipo de categorías críticas.

Gershom Scholem (1897-1982) le recomendó a Benjamin leer la obra de Rosenzweig que acababa de aparecer en 1920.[116] Benjamin formaba parte de "movimientos de juventud" judíos en 1913 cuando lo conoció Scholem.[117] Siendo ambos judíos asimilados,

112. *Op. cit.*, cap. 16 (Cohen, 2004, p. 269).

113. Cohen, 2004, cap. 13, y en otros lugares.

114. *Ibid.*, p. 204.

115. *Ibid.*, cap. 19 (pp. 333).

116. Véase Scholem, 2007, p. 163.

117. *Ibid.*, p. 32. Debe indicarse que entre las dos guerras europeas, hubo no sólo movimientos juveniles entre judíos, sino igualmente entre cristianos y musulmanes. A. Gramsci habla de la Acción Católica en Italia. Ese movimiento fue muy poderoso en América Latina, desde México hasta Brasil o Argentina, paralelos a las juventudes del Partido Comunista y al movimiento fascista en Italia. De esa Acción Católica proceden movimientos obreros y universitarios, donde se originará al final de la década de los años sesenta la Teología de la Liberación latinoamericana. En Egipto, en 1926, se organiza igualmente un movimiento juvenil democrático y progresista llamado los "Hermanos musulmanes", que

que no practicaban su religión, en buena parte sionistas, la conferencia que impartió el joven Benjamin (de 21 años) muestra su actitud: su exposición fue criticada por los sionistas más decididos. Nuestro autor será un judío asimilado pero nunca sionista, lo que en definitiva lo llevará a no estudiar seriamente el hebreo (quizá por una resistencia filosófica *ilustrada*) ni partir a Israel (como Scholem, su gran amigo íntimo); entenderá el mesianismo pero no explícitamente como creyente porque decidirá permanecer en los medios intelectuales europeos (aunque fuera allí un espectro incomprendido y extraño); no será ateo pero sí marxista decidido (al menos en la segunda parte de su vida, lo que no lo hará tampoco confiable a los miembros del partido, del que pensó formar parte, pero, al final, por las mismas razones que no partió a Israel no quiso ser un militante incondicional). Era un neorromántico (como tantos estudiados por M. Löwy,[118] sin intención de operar en la política del día a día concreta. En este último punto seguía las reflexiones de H. Cohen: "El universalismo del mesianismo es la consecuencia de esta anomalía que constituye la separación entre Estado y pueblo en la historia de Israel".[119] "Esta contradicción explica también otro enigma. El *Estado* tenía que perecer, pero el *pueblo* permanecer".[120]

Este anarquismo judío entrará en crisis ante la aparición sionista del Estado de Israel, y mucho más cuando se produzca la infernal cacería de palestinos, lo que constituye un genocidio semejante al del ghetto de Varsovia (que vivimos hoy, en la destrucción de Gaza cinco veces milenaria).[121]

tenían una clara militancia política popular. Abdel Nasser "se montó" sobre esa organización (de más de 3 000 000 de miembros), la persiguió y asesinó a sus dirigentes, lo que motivó la transición del movimiento hacia el fundamentalismo radical (ver la obra de Taryk Ramadan y de su abuelo egipcio). Es necesario estudiar esos "movimientos juveniles" desde los 1920 a 1950 para entender muchos aspectos de la política actual.

118. Löwy, 1997.

119. Cohen, 2004, cap. 13, p. 196.

120. *Ibid.*, p. 194.

121. He escrito un corto artículo ("Cuando la Realidad habla más que las palabras") sobre el terrible tema, que será publicado como apéndice de un libro titulado *Meditaciones semitas* (Anthropos, Barcelona, próximamente).

Poco habla explícitamente Benjamin sobre Pablo de Tarso y si las sospechas, bien fundadas de G. Agamben, nos llevan de la mano, podemos sin embargo decir que su ausencia explícita no niega una presencia fundamental.[122] Todo pareciera referirse al enigmático texto del comienzo de *Sobre el concepto de la historia*, en el que describe la presencia de un enano escondido debajo del tablero de ajedrez, y que mueve las piezas sin ser advertido, concluyendo: "Puede imaginarse un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco llamado *materialismo histórico*, pudiendo enfrentarse con cualquiera si toma la *teología* a su servicio, la cual, hoy en día, es *pequeña y fea*, y *no debe dejarse ver en absoluto*".[123]

Agamben se pregunta inesperadamente: "¿Quién es ese teólogo encorvado que el autor ha sabido ocultar tan bien en el texto de las *Tesis* y que ninguno ha logrado identificar hasta ahora?" Y yo me pregunto: ¿Por qué ese *enano* y la *teología* "no debe dejarse ver en absoluto"? Y aún más: ¿Por qué recurrir a la teología que es "pequeña y fea" para la Ilustración jacobina que ha extirpado estos textos de las Facultades de filosofía, como lo hemos mostrado al comienzo de esta exposición? Benjamin, neorromántico contracorriente, marxista y materialista también contracorriente, no quiere negar su origen judío (más bien interpretando su pueblo como una *cultura* —lo que le basta como filósofo y crítico de arte— más que como religión, o religión secularizada, no como la afirmada por Scholem). Por ello, en los medios intelectuales en los que le interesa incidir oculta sus fuentes pero las presenta como enigmas a ser resueltos. Agamben, opino, acierta.

El sutil argumento se basa en insinuaciones indirectas. Se lee en la segunda Tesis, al final de la misma: "A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* (*schwache*)[124] fuerza (*Kraft*) mesiánica sobre la que el

122. Véase Agamben, 2006, pp. 135ss.

123. I Benjamin, 2007, vol. I/2, p. 305; 1991, vol. I/2, p. 693.

124. Benjamin la escribe a máquina espaciándola: "s c h w a c h e", que en la época era la manera de señalar una palabra en negrilla o cursiva.

pasado tiene una pretensión. Esa pretensión no debe despreciarse a la ligera. El materialista histórico lo sabe".[125]

Agamben indica que la cuestión la ha tratado Pablo en 2Corintos 12, 9-10, cuando en la traducción de Lutero al alemán escribe: "el poder (*Kraft*) se cumple en la debilidad (*Schwache*)". Además, siguiendo a J. Tauber, Agamben indica que en el *Fragmento político-teológico,* Benjamin está refiriéndose a la Carta a los romanos, por su contenido (aunque invertido), y por la presencia del concepto de "fugaz", de "efímero" (*Vergaenglichkeit*), usado en tres ocasiones al final del indicado texto.[126]

También, el concepto de "imagen" (*Bild*) que usa Benjamin referencia a Pablo. Agamben muestra que la "relación tipológica"[127] (de un hecho pasado que anuncia y es asumido en el *Tiempo-Ahora* mesiánico) fue expresada por Lutero en alemán con la palabra "*Bild*" (imagen),[128] y está presente en especial en la Tesis V:

> La verdadera *imagen* (*Bild*) del pasado pasa *súbitamente* (*huscht*). El pasado sólo cabe retenerlo como *imagen* que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad [...] Por cuanto es una *imagen* ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse en todo presente que no se reconozca aludido por ella.[129]

125. *Ibid.*, II p. 306; p. 694.

126. Benjamin, 2007, vol. II/1, pp. 207; 1991, vol. II/1, p. 204.

127. Agamben, 2006, pp. 77ss: "Typos".

128. En Rm 5, 14: "Éste era imagen (*Gegenbild* en Lutero y Benjamin; *τύπος* en griego) del que había de venir".

129. Benjamin, 2007, vol. I/2, p. 307; 1991, vol. I/2, p. 695. Para el sentido mismo del texto recomiendo la obra de Reyes Mate, 2006, cap. 5; pp. 107ss. Para explicar el texto se remite a un comentario de la tesis VII que dice: "Ese presente, iluminado no con su propia luz, sino con la que le viene del pasado —escribe Mate—, *cristaliza en imágenes* (*Bildern*) *que se pueden llamar dialécticas. Representan un hallazgo salvífico para la humanidad*" (Benjamin, 1991, vol. I/3, p. 1248). Un zapatista en el tiempo presente se refiere a Emiliano Zapata del pasado, rememorado como viviendo un tiempo mesiánico pasado que se actualiza en la acción del EZLN en el presente: la "imagen" del pasado reinterpretada desde el presente fundamenta la mesianidad del presente. Relación dialéctica tipológica. Zapata es la "imagen".

Además, como leemos, "pasa súbitamente", velozmente; nueva referencia a 1Cor 7, 31: "El plazo se ha acortado [...] *pasa* pues la *figura* de este mundo".

Toda la influencia paulina se sintetiza en el descubrimiento del "*Tiempo-Ahora*" (*Jetzt-Zeit*), que es una traducción literal de la expresión griega que ya hemos transcrito más arriba: *hò nũn kairós*, frecuente en la Carta a los romanos, y que Benjamin expresa en la tesis XIV: "La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío,[130] sino cargado por el *Tiempo-Ahora*.[131] Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado lleno de ese *Tiempo-Ahora* que él hacía saltar respecto del continuo de la historia".[132] Es el tiempo mesiánico del que venimos hablando en todos los autores que hemos tratado. Es desde ese tiempo mesiánico ahora, presente, que se tiene la capacidad de leer en el pasado los momentos de la misma densidad mesiánica. Desde el peligro del compromiso mesiánico se entienden y rescatan los pasados cumplidos en la misma actitud. Agamben termina la reflexión con un texto de Benjamin: "La *imagen* leída, es decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad (*Erkennbarkeit*), porta en grado sumo la marca de ese momento crítico y peligroso (*gefaehrlichen*) que se halla a la base de toda lectura".[133]

Cuando en el *Tiempo-Ahora* un Evo Morales lee los textos sagrados de la consagración de las autoridades ancestrales aymaras en la "Puerta del Sol" del *Tihawanaku*, le son "cognoscibles" (en todo su significado) esos textos antiguos desde el peligro del *ahora* del desafiar las costumbres criollas blancas y ladinas de cinco siglos. El pasado, que yace oculto, que puede desaparecer sin el recuerdo, y que pasa pronto, es rememorado, resucitado en el *ahora* mesiánico de la revolución cultural boliviana.

Benjamin escribió, y lo hemos citado, que "la concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen

130. Diríamos nosotros *hò khrónos*.
131. El *hò kairós*.
132. W. Benjamin, *op. cit.*, tesis XIV (p. 315; p. 701).
133. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, N (Benjamin, 1991, vol. V/1, p. 578).

de la *redención* (*Erloesung*)". ¿Qué puede significar esta proposición? Ya hemos visto en H. Cohen y en F. Rosenzweig la importancia de la redención. Pablo usa frecuentemente la palabra. En su origen griego "redención" significa la manumisión del esclavo, el pago del rescate para otorgar su libertad. Se habla entonces de la "*liberación* de los esclavos". Por ello, la política *crítica*, de *liberación* (o de *redención*) parte del momento en que una parte de la comunidad política (el "resto", el "pueblo" como *plebs*) ha sido "rescatado", es decir, en lenguaje paulino: no se le atribuyen las faltas (la *amartía*) ni la culpa por haberlas cometido. El perdón eclosiona un régimen de gratuidad. Se encuentra el "pueblo" liberado, rescatado de la "esclavitud del pecado", de la Ley. Este estado de inocencia recuperada es el efecto de la "redención", del "rescate". El esclavo de Egipto se pone de pie y comienza un camino. Pablo habla repetidamente de ἀπολύτρωσις (en griego, *apolytrosis*; "redención", "liberación") que viene de λύτρον (*lytron* en griego; en hebreo *gohel*: גאל, el que rescata, el que libera). Veremos cómo se utilizará esta categoría en la filosofía política crítica.

e) Jacobo Taubes (1923-1989) se encuentra en una situación completamente diferente a todo lo expuesto hasta este momento. A finales del siglo XX, Taubes había vivido ya la experiencia del Holocausto y de la fundación del Estado de Israel. Lo que E. Levinas creía que significaría el fin de la crisis de la asimilación de los judíos, por la creación del Estado, vino a producir una crisis inevitable. Ahora los judíos vivían la contradicción que los cristianos habían sufrido en el siglo IV. El Estado davídico, fundado por el sionismo, no era una panacea. El judaísmo debía volver a preguntarse sobre su sentido. Taubes, además, es un filósofo político, que guarda respetuosa amistad con C. Schmitt en la Alemania de posguerra (lo que parece incomprensible). El seminario de Taubes en Heidelberg en 1987 sobre Pablo de Tarso tiene especial significación: explica a un Pablo, un judío de la diáspora, que actúa y piensa desde una estricta tradición judía y en tanto judío, sin regatear; sin embargo, la crítica que efectuará (a pesar suyo) del

pecado del pueblo judío en lo que, como judío, y por ello al mostrar a su propio pueblo el haber caído en la deserción de su Dios tantas veces anunciada por los profetas, se situaba dentro de la mejor tradición de Israel. Es un *Pablo judío*, perfectamente judío, que sostiene un *mesianismo* nuevo (término que nunca usa en su sentido actual). A Taubes no le interesa la figura de Jeshúa ben Josef (como le llama, y lo hemos adoptado); en esto F. Hinkelammert tendrá una posición diametralmente distinta (lo mismo que los que han tratado el tema en América Latina). Siendo alumno de G. Scholem tiene una especial relación con W. Benjamin (al que no deja de criticar), y entabla un diálogo creativo y respetuoso con un católico de derecha como C. Schmitt. Conoce de primera mano el medio académico de Alemania, Estados Unidos e Israel, lo que no le impedirá criticar irónicamente sus instituciones. La obra que comentaremos es apasionante.[134] Sus intuiciones, fundadas en largos estudios, son las más originales sobre el tema y en referencia a todos los autores hasta ahora tratados, sin embargo, desde el comienzo queremos citar una sospecha que nos permite enunciar lo que podría llamarse: "con Tauber, más allá de Tauber". Escribe refiriéndose a Bloch y Benjamin:

> No me gusta el tono místico de su marxismo [...], dentro del cual, en mi opinión, no queda lugar alguno para la experiencia religiosa [...] Claro que comprendo lo que pretenden Ernst Bloch y Walter Benjamin: en planos de trivialización, se está repitiendo en la izquierda católica y protestante y es lo que resuena hoy en el cristianismo de la iglesia popular latinoamericana. Pero a pesar de cuanto esfuerzo espiritual hacen Ernst Bloch y Walter Benjamin en los terrenos del concepto y la imagen, sigue quedando un hiato que no puede superarse marxistamente.[135]

134. *La Teología política de Pablo* (Taubes, 2007).
135. *Ibid.*, p. 168.

Es una frase de paso, pero que agradecemos la haya explicitado, porque deja ver su *eurocentrismo*, el desdén por el pensamiento latinoamericano que ignora (le sería bueno leer las obras de Michael Löwy, al menos), y su imposibilidad de comprender las expresiones de Benjamin sobre el "materialismo" (que en boca de un F. Hinkelammert cobran una autoridad de la que Benjamin nunca hubiera podido alcanzar —lo mismo que Taubes— por su falta de *profundización precisa* con intención reconstructiva de la obra íntegra de Marx, tal como lo hemos emprendido *nosotros*). Volveremos sobre el tema.

En primer lugar, para Taubes, la Carta a los romanos es enviada a una comunidad "mesiánica" (*cristiana*) desconocida, con mayoría de *prosélitos,*[136] porque Pablo no ha estado en Roma. Pero al mismo tiempo pareciera que Pablo debe justificarse ante miembros de la comunidad que piden pruebas de su autoridad, ya que no es uno de los "doce", por ello es sumamente argumentativa, a partir de las antiguas tradiciones del pueblo judío. Debió llamar la atención de la comunidad por el conocimiento de la Ley. Pero, al mismo tiempo, debe igualmente usar las armas del argumento porque la carta es un formidable alegato contra el poder reinante, ya que va dirigida a indicar la estrategia que la comunidad *mesiánica* debe emplear en el corazón mismo del inmenso Imperio fundado (justificado) en la *Lex romana*. Políticamente Pablo demostrará que la Ley ha dejado de ser el criterio de la "justificación". El ataque va dirigido, como ya hemos indicado, contra la Ley romana, la *Toráh* judía y el formalismo ortodoxo de ciertas ambigüedades de los miembros judaizantes de la comunidad "mesiánica" (*cristianos*).

136. Las comunidades *mesiánicas* (cristianas) deben ser consideradas dentro de una tradición de *proselitismo* judío. El *proselitismo* normal permitía que *goím* (no judíos) entraran en la comunidad y a la larga se "judaizaran". La originalidad de este grupo o *secta* judía *mesiánica* (los que son llamados "cristianos") es que concibieron una "nueva" Alianza, desde la cual no exigieron a los *prosélitos* cumplir los antiguos ritos judíos. Nació así un nuevo calendario, nuevas celebraciones (*ritos*), y dada su enorme expansión dejó a su primitiva comunidad judía en minoría absoluta, pero no sólo en número, sino por una comprensión nueva de la *transformación* del mundo grecorromano. Habrá que clarificar categorialmente ese *mesianismo* que dio tales resultados *políticos*, que a Taubes no le interesa analizar.

El Pablo de Taubes es enteramente judío, y debe entonces probar a los judíos el porqué habiendo sido electos, y sin negar Dios esa elección, pueden perder los privilegios de la Alianza, debido al pecado cometido por Israel. La elección gratuita no era un privilegio sino responsabilidad. Debido a su traición, Dios elige ahora a los *goím* (paganos), pero al mismo tiempo cuenta con Israel, ya que se escoge entre los suyos un *resto fiel*, y desde ellos, todos judíos, se abre a las naciones no judías: un pueblo *nuevo* que se transforma del "resto" del pueblo y de los "no pueblo" en "mi pueblo". La elección de las naciones ocupa los capítulos 2-7 de la carta. Pero a Taubes le interesan especialmente los capítulos 9-12, y es el tema de discusión con Carl Schmitt en 1979. Un punto central es el siguiente:

> Me *he reservado siete mil hombres que no han doblado la rodilla ante Baal.*[137] Pues lo mismo en el *Tiempo-Ahora,* ha quedado un *residuo* elegido gratuitamente. Y si es gratuito (*khariti*) no se basa en las obras (*érgon*), si no lo gratuito (*kháris*) dejaría de serlo. ¿Qué se sigue? Que aunque Israel no consiguió lo que buscaba, los [nuevos] elegidos lo consiguieron (Rm 8,4-8).

Taubes muestra que esta posibilidad del rechazo al pueblo y el rompimiento de la Alianza ha estado siempre presente en Israel. Una originalidad de su interpretación es el situar como momento explicativo el *rito*, como acción de celebración comunitaria simbólica de una subjetividad corporal (tan actual hoy en las comunidades indígenas en la Bolivia revolucionaria, en la Chiapas

137. Será de la mayor importancia teórica para la filosofía política comprender adecuadamente, como categoría filosófica, esa escisión que se produce en "*todo* (*pán* en griego) Israel" y una "*parte* (el *resto*) de Israel", cuestión que Taubes anuncia como el tema de fondo de los primeros cuatro capítulos de la carta de 1Corintos. A. Gramsci indicaría que "el bloque social de los oprimidos" se escinde del consenso hegemónico de "toda la comunidad política" bajo la autoridad del "bloque histórico en el poder". En efecto, el "resto" no es miembro de la *parte* que dominando el templo, las escuelas de escribas y fariseos llevarán al Justo hasta la cruz. Eran los grupos dominantes. Tenemos toda una estructura categorial implícita de la que el mismo Taubes nos advierte.

zapatista o en la tradición judía). La redacción del texto de la Carta a los romanos tiene como propósito explicar la situación celebrada en una fiesta judía, en los "Días tremendos", del *Iom Kipur*: durante siglos los judíos han implorado, y por ello impedido, que Dios rompa el pacto, la Alianza, por sus inevitables infidelidades, y que perdone sus pecados. Pablo expresa un ¡basta! La medida se ha colmado; se ha rebasado el límite: se ha asesinado al que predicaba la "*metanoia*" (la conversión). La muerte del Justo, del *meshíakh*, bajo la Ley, ha destruido el sentido de la Ley. Se derrumban así las tres instancias legales: del Imperio romano, del templo y la sinagoga, y las normas que pretendían imponer los judaizantes en la nueva comunidad *mesiánica*. La "justificación" tiene ahora, como siempre, referencia a la *emunáh*. A Abraham se le hizo la promesa porque tuvo *emunáh*, antes de que hubiera Ley. Dicha actitud (la *emunáh*) sólo brota en la historia, en el *Tiempo-Ahora*, cuando el "resto" aparece como actor *mesiánico* se constituye como comunidad recibiendo el "espíritu" (*pneuma*). Aquí Taubes repasa el sentido del concepto de "espíritu" de Aristóteles a Hegel,[138] para decir, sintetizando su posición, casi de paso, que "el *pneuma* [es] como una fuerza que cambia a un pueblo".[139] Una vez que el pueblo, originado por el "espíritu" (que denominaré filosóficamente "el consenso *crítico* intersubjetivo", que con precisión constituye a un pueblo *como pueblo*, el "resto" —la *plebs*— en ruptura con la comunidad política escindida), comienza su tarea histórico-mesiánica, y soportará los aconteceres del mundo del primer *eón*, bajo la Ley (el Imperio romano, Israel, etc.) "*como si no*" tuvieran *ahora* capacidad de dar sentido a la existencia: "Así, en adelante, [...] los que sufren [hagan] *como si no* sufrieran, y los que gozan, *como si no* gozaran" (1Cor 7, 29-31). Éste sería el sentido del *nihilismo* de Benjamin, en la interpretación de Taubes. Desde América Latina, un Evo Morales, por ejemplo, viste su ropa como los campesinos siendo presidente, porque vive *como si*

138. Taubes, 2007, pp. 53ss, 136ss.
139. *Ibid.*, p. 60.

*no* fuera presidente del sistema burgués tradicional, ya que, en el *tiempo mesiánico,* el tiempo del continuo *peligro* de ser asesinado por la oligarquía (y los servicios de inteligencia norteamericanos, ¡no se trata de metáforas!), el presidente es un servidor del pueblo en el ejercicio delegado del *poder obediencial* (como él mismo lo ha denominado).[140]

Es de gran interés la interpretación que Taubes expone de las posiciones ante Pablo de Tarso de C. Schmitt, Hans Blumenberg, del mismo Freud o Nietzsche (en este último caso el metafísico del "eterno retorno" debió haberse creído el "Anti-Pablo", ya que pensaba que Jeshúa era un idiota popularucho; es decir, no hubiera valido ser el "Anti-Cristo").

La riqueza del libro de Taubes es inagotable, y lo tendremos presente en muchos momentos de la exposición de esta *Crítica de la Filosofía Política burguesa,* como diría Marx, si hubiera escrito una política y no una económica crítica.

La tesis final puede sintetizarse en dos posiciones extremas, pero creo que le falta una tercera, que nos proponen los editores de la valiosa obra:

> Mientras Taubes (y Pablo[141]) sacan la conclusión de que no hay orden político alguno que sea legítimo (sino sólo legal) —y esta postura es la que se entiende a sí misma como una *teología política negativa*—, Schmitt se aferra al postulado del orden político representativo, que refiere su legitimidad al hecho de proceder del gobierno de Dios, que él trae a fenómeno. Sólo la verdad revelada como voluntad de Dios logra fundamentar una autoridad que eleve la pretensión de ser obedecida.[142]

La primera posición (a) suena a anarquía, y es, aproximadamente, la interpretación de la política de E. Levinas. La segunda, en cambio, (b) es más bien una posición tradicional de derecha, que todo

140. Véase *Tesis 4*, en Dussel, 2006.

141. No pienso que esta sea la posición de Pablo.

142. Trabajo incluido en el volumen de Taubes, 2007, como Epílogo, p. 150.

poder viene de Dios y se delega a las autoridades. Pienso, en cambio, y a partir de Pablo, (c) que la doctrina de la "justificación por la *emunáh*" abre la puerta a que el poder emerja del *pueblo* mismo recibiendo el "espíritu"; "espíritu" que es la conciencia mesiánica de la comunidad de la Nueva Alianza, que recibe una nueva promesa en la medida que sea fiel en la construcción del Reino de Dios, donde la justificación parte del consenso del pueblo como "hijos de Dios", y no como "esclavos" bajo la Ley. Pablo usa un concepto extraño: "recibieron un espíritu que *los transforma en hijos* (υἱοθεσία) y que pueden gritar: ¡Abba! ¡Padre!" (Rm 8, 15); "porque *hijos de Dios* son todos aquellos que se dejan llevar por el *espíritu* de Dios" (Rm 8, 14). En medio del Imperio, los esclavos en sus casernas y los oprimidos bajo la Ley, escucharon un mensaje que venía desde abajo, desde los pobres y débiles, los humillados y sufrientes: "¡Todos somos *hijos de Dios*!"; "Dios es nuestro padre", que nos perdona y nos llama a la responsabilidad para con los Otros. El *meshíakh* es cada uno; es el que arriesgándose más allá de la Ley camina sobre las aguas del cumplimiento de la ley como "Ley del amor". Veremos la significación que cobran estas expresiones que F. Hinkelammert expone a partir de Karl Marx, quizá para escándalo de J. Taubes.

f) El libro de Giorgio Agamben (1942-), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos,*[143] es el fruto de la investigación más especializada sobre nuestro tema, llena de sugerencias y actualidad. En él se alcanza una gran precisión y claridad sobre algunos temas debatidos en Pablo de Tarso en el ámbito filosófico europeo y norteamericano. Son seis grandes "jornadas". Consideremoslas una por una.

La primera "jornada" se recorre mostrando el sentido "mesiánico" de la carta de Pablo. En la segunda, el tema central es la palabra griega *kletós*: el "llamado", la "vocación", de donde deriva *ekklesía* (los "convocados" mesiánicamente). La "convocatoria" a

143. Agamben, 2006 (original en 2000).

formar parte de la comunidad mesiánica se sobrepone y absorbe, absuelve, *subsume* la función que se cumplía previamente en el orden de la Ley. Es aquí donde comienza a operar el "como si no": ser esclavo como si ya no se fuera. Es decir, el esclavo de un señor romano *comienza a vivir la experiencia* de ser libre, como "hijos del dios" desconocido. "La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación".[144] En el caso de un Evo Morales, el haber sido pastor o cocalero, su "vocación" o su "ocupación" previa, deja lugar a una nueva responsabilidad total, que se enfrenta al peligro (más de un atentado de asesinato) como presidente: pero es presidente (bajo la Ley como primer mandatario con muchas prerrogativas y prebendas) *como si no* lo fuera, por su sencillez, pobreza, humildad, compromiso horizontal con los indígenas, etc. La referencia de todo acontecer a la *redención* a la que nos remite frecuentemente W. Benjamin, nos habla también de ese mundo nuevo que abre la "convocatoria" mesiánica que se relaciona al acto de pagar el rescate liberando el *sujeto* de la antigua función bajo la Ley. En este nuevo estado los miembros de la comunidad mesiánica hacen "uso" (del griego *khrêsis*) de los bienes a su disposición pero como puras mediaciones en vista de la responsabilidad mesiánica de servicio a un pueblo de indígenas oprimidos durante siglos. En este sentido el *proletariado*, en su sentido originario pre Marx, indica esa totalidad convocada (en alemán todos los estratos populares en su conjunto: *Staende*, que debe distinguirse de una determinada "clase" social, aún la clase obrera).[145]

En la tercera "jornada" se ocupa del concepto de *aphorisménos* (en griego ἀφωρισμένος, en hebreo *parush:* פרוש):[146] el "separado", "apartado", "escindido", "dividido". Pablo sabía que la Ley *separaba* a los judíos de los no judíos (los *goím*). Pero desde la convocatoria a formar parte de la comunidad mesiánica, el *nuevo pueblo*, se producía otro tipo de división. El antiguo "muro" entre judíos/

144. *Ibid.*, p. 33.

145. *Ibid.*, pp. 37-42.

146. La palabra "fariseo" tiene la misma raíz *parushim*: פרושים; los *separados, puros, estrictos.*

*goím* era superado, pero aparecía uno nuevo de Ley/Espíritu, o Ley/*emunáh*

**Esquema 2**
**La nueva escisión mesiánica de la nueva Alianza**

<table>
<tr><td rowspan="3">Antigua escisión</td><td>Bajo la Ley</td><td>En la emunáh<br>(la nueva ley)</td><td rowspan="3">Nueva Alianza</td></tr>
<tr><td>1. Judíos según la carne<br>(Antigua alianza)</td><td>3. Judíos según el<br>espíritu: el "resto"</td></tr>
<tr><td>2. No-judíos (goím)<br>según la carne</td><td>4. No-judíos (los pueblos)<br>"convocados"</td></tr>
<tr><td colspan="4">Nueva escisión*</td></tr>
</table>

*El judaísmo rabínico de la sinagoga está representado para Pablo en 1; el nuevo mesianismo (cristiano) en 3 y 4. Este último es el judaísmo (3) proselitista (4).

Lo interesante de la *nueva escisión* es que divide a la comunidad judía en dos momentos: los que permanecen fieles a la Ley como último criterio de justificación (según la *carne*), y los que adhieren ahora al *nuevo criterio*: la *emunáh*, no ya la "carne" (de la antigua Alianza), sino el "espíritu" (en hebreo *ruakh*, רוּחַ), el "resto" de Israel, la raíz del nuevo *pueblo*. Escribe Agamben: "Comienza aquí un capítulo fundamental en la historia semántica del término *pueblo* que sería pertinente hasta el uso hodierno".[147] "En el instante decisivo el pueblo elegido —*todo pueblo*— se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo".[148]

147. *Ibid.*, *p. 54.*
148. *Ibid.*, *p. 60.*

Aquí pareciera que Agamben pierde pie. Nos dice, en la cuestión "todo/parte", que tanto interesa a J. Taubes, que el pueblo "no es todo ni parte, sino que significa la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos".[149] Pareciera perder la brújula al no comprender que del "todo", *todo* Israel (para nosotros la "comunidad política" de la *Arquitectónica* de una Política de la Liberación) se escinde una "parte", el "resto" (o el núcleo originante de la *nueva* comunidad mesiánica o *"mi-pueblo"*), el que, por su parte no es "todavía" un "todo": el nuevo orden futuro. De ahí que llamar *plebs* (como Agamben indica que lo sugiere M. Foucault) a la comunidad originaria mesiánica ("parte" de Israel) que devendrá en el futuro la comunidad de la *Nueva Alianza* (el "todo" de los "convocados", *ekklesía*: el *populus*) no ofrece ninguna dificultad si se la sitúa *diacrónicamente*. Pero esto es a lo que se opone Agamben: "el resto (paulino) no es ya, como para los profetas, un concepto que *mira hacia el futuro*".[150] Sin mirar al futuro no se entiende nada.

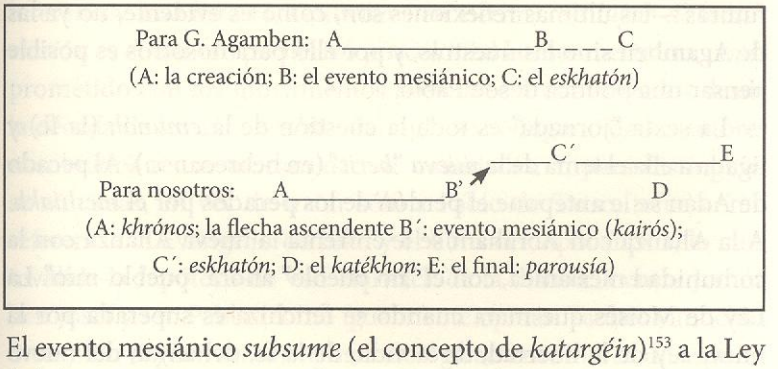
La cuarta "jornada" es quizá la más interesante. Es todo el problema de los diversos "tiempos" y sus cualificaciones. Hay *dos* tipos de "tiempo", pero hay, igualmente, dos niveles (*eones*) de *dos* tiempos, siendo el segundo inaugurado por el "tiempo mesiánico". Para Agamben (véase Esquema 3) los dos tiempos son: A) el "tiempo" cotidiano (como el de W. Benjamin) y B) el tiempo mesiánico, que inaugura, C) el tiempo "escatológico" o el que se abre a la eternidad.[151] Pareciera que Agamben ha perdido el sentido histórico-político del tiempo mesiánico. Tiene razón en decir que lo decisivo aquí es "que el *pléroma* de los *kairós* sea entendido como la relación de cada instante con el mesías",[152] pero esto no significa que sea una experiencia *individual*, puntual, caótica y fuera del *tiempo histórico*. Es decir, el "acontecimiento" mesiánico es comunitario, de una comunidad mesiánica, en el tiempo

149. *Idem.*
150. *Idem.*
151. *Ibid.*, p. 69.
152. *Ibid.*, p. 80.

histórico (cotidiano como *khrónos*), *irrumpiendo* como *otro tiempo* (como *kairós*) no sólo en el presente o en el pasado: rememora ciertamente todo lo que lo ha anunciado (las "imágenes") el "Tiempo-Ahora", salva en esa memoria, que sitúa en la historia mesiánica el nuevo momento, a las víctimas del pasado, es el acto *redentor* (que paga el *rescate*) del pasado (por la memoria) y del presente (por poner en acción, como actores colectivos reales a la comunidad mesiánica) en vista del futuro ("todo" Israel, el *populus*). En ese entusiasmo mesiánico (con el "espíritu") se manifiesta el *meshíakh*, que puede ser un "maestro" o ser "cada uno" de los miembros de la comunidad.

En este caso el "tiempo cotidiano" de la Ley (A) recibe el impacto de la comunidad mesiánica en el "Tiempo-ahora" (B) que instaura *otro* tiempo (que será un *khrónos* al final) (C), que será "retenido" por el *katékhon* (D) hasta que se dé el final (E). Agamben se opone a esta visión tradicional, no recupera el futuro (la utopía, los postulados políticos, los proyectos concretos, que dan lugar a la *hegemonía*).

**Esquema 3**
**Los *dos* tiempos y los *dos* eones**




El evento mesiánico *subsume* (el concepto de *katargéin*)[153] a la Ley (A), la niega con su *tiempo* y su *eón*, pero la *supera* (flecha ascen-

153. Importante el origen paulino, según Agamben, del concepto de "*subsumptio*" (desde la raíz latina) o "*Aufhebung*" desde el alemán, de la larga tradición en Kant, Hegel y Marx

dente B´) e *instaura* en otro nivel (C´), pero no ya como la misma historia (ABC no es igual AB´C´, ya que no están en el mismo nivel u horizonte; ha habido un salto cualitativo).

La quinta "jornada" estudia, entre otros, el tema de la suspensión de la Ley en el evento mesiánico, que no es un "estado de excepción"; sin embargo, porque éste al final es una referencia a la Ley, ya que levantado el "estado de excepción" se vuelve el "estado de derecho"; no es lo mismo que un auténtico "estado de rebelión" sin retorno. Del "estado de rebelión" le sigue un *nuevo eón* (C´), nuevo tiempo, con el dictado de *otra* nueva ley más justa (que completa la Ley antigua). No es una mera inversión o una restauración, sino que es la "redención" que instaura un *nuevo* orden. Nuevo orden que no será, sin embargo, el Reino escatológico (el postulado de la sociedad sin clases, sin Estado, sin propiedad, etc.), sino un tiempo (Pablo no podía imaginar todavía los muchos tiempos de *imperios* futuros, sino el del romano exclusivamente, y con una *parousía* próxima) en el que se hará "inoperante" (*katargéin*) la Ley (muchas veces) y se "retendrán" (el *katégéon*) las *anomías* (cuando cada sistema de la Ley se torne dominación y represión final) hasta que se desencadene nuevamente (matando al futuro *meshíakh*, a todos los *mesías* de la historia) las rupturas futuras —las últimas reflexiones son, como es evidente, no ya las de Agamben sino las nuestras, y por ello para nosotros es posible pensar una política desde Pablo.

La sexta "jornada" es toda la cuestión de la *emunáh* (la fe) y ligada a ella el tema de la *nueva "berit"* (en hebreo: ברית). Al pecado de Adán se le antepone el perdón de los pecados por el *meshíakh*. A la Alianza con Abraham se le enfrenta la nueva Alianza con la comunidad mesiánica, con el "no pueblo" ahora "pueblo-mío". La Ley de Moisés que mata cuando se fetichiza es superada por la nueva ley de la libertad, de la vida, de la fe, del amor, del nuevo *éon*, que rescata, que redime.

(Agamben, 2006, pp. 97ss), cuestión que hemos tratado en numerosos lugares de nuestra obra.

El proceso de una política de la redención (o de la liberación) se va dando en el pasaje, el *Uebergang*, de la *Arquitectónica* a la *Crítica*, de la *Totalidad* a la *Exterioridad* (y a la *nueva Totalidad* futura). La "liberación" es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y de nuevos sistemas políticos desde el *consenso crítico*, la "fe" comunitaria del actor colectivo de la *nueva* política: el *pueblo*.

En el "Tiempo-Ahora" del proceso político del comienzo del siglo XXI en América Latina, la Política de la Liberación rememora los actos mesiánicos pasados (el volumen I), analizando la estructura (como "vía larga" de Paul Ricoeur) de la política en el tiempo cotidiano y abstracto (volumen II), para dar el "salto de tigre" al presente de una profunda revolución en curso (en el volumen III).

g) Abordemos ahora un autor distinto a todos los expuestos: Franz Hinkelammert (1931-).[154] Él tiene la ventaja, con respecto a los ya nombrados, de ser un excelente economista, además de un inigualable conocedor de Marx, con formación filosófica y rodeado durante años de un grupo de teólogos de la liberación (habiendo comenzado su formación en esta última disciplina con el profesor luterano y marxista H. Gollwitzer en Berlín). Su *lugar de enunciación* es el mundo periférico poscolonial latinoamericano, comprometido con los movimientos populares más avanzados desde la década de los años sesenta del siglo XX. Ninguno de los autores nombrados reúne tal cantidad de cualidades. Y, para distinguirse aún más, en vez de tratar sólo a Pablo de Tarso, toma como referencia el Evangelio de Juan y el libro del Apocalipsis, lo cual invalida la hipótesis de von Harnack de la distancia entre Jeshúa ben Josef y san Pablo (como igualmente opinan Taubes y muchos otros). En *El grito del sujeto* metodológicamente indica un aspecto al que ya hemos hecho referencia:

154. Véase la excelente introducción al difícil pensamiento de nuestro autor, arqueológicamente presentado, de Juan José Bautista, 2007.

> Tomo al Evangelio de Juan como un texto que habla sobre una realidad [...] El texto no es [sólo] *teológico*, sino que interpreta la realidad a la luz de una tradición, de la cual lo teológico forma parte integrante [...] Sin embargo, para la reflexión de nuestro presente en su historia, en su génesis, textos como el Evangelio de Juan han sido inmunizados, al declararlos textos *teológicos* [...] Al declarar nuestros textos fundantes como textos teológicos, los rodeamos de un tabú impenetrable. El hecho de que son nuestros textos fundantes los transforma en nuestro tabú central y nuestra historia se transforma en un gran enigma [...] En este sentido quiero tratar el texto del Evangelio de Juan como texto fundante de nuestra cultura.[155]

La tesis en la lectura de Hinkelammert de los textos es muy diferente a todas las efectuadas por los anteriores autores. Lo que se propone es lo siguiente: "Quiero demostrar que el Evangelio de Juan es un texto que ha sido *invertido* como conjunto de sentido en el curso de la historia posterior [...], lo mismo ocurrió con las obras principales de Pablo".[156]

Para Hinkelammert[157] el centro del Evangelio de Juan se juega en el juicio de Jesús en torno a Juan 18, 12 a 19, 22. Todo lo demás es preparatorio o son sus corolarios. El texto pivote es el juicio mismo a muerte: "Ustedes son hijos de Abraham [proclama Jesús ante los jueces], cumplan las obras de Abraham. Pero ustedes tratan de matarme [...]. Abraham no mató [a Isaac]" (Jn 8, 39-40). Abraham amó la vida de su hijo. La ley semita del tiempo le ordenaba inmolar al primogénito. Abraham por amor a la vida no cumplió la ley. Jesús igualmente sanaba a los enfermos en sábado, cuando la ley ordenaba no trabajar. El mito abrahámico así interpretado era

155. Hinkelammert, 1998, pp. 11-14.

156. *Ibid.*, p. 18. Para Pablo "el pecado principal se comete cumpliendo la ley y no por violación de la ley. Esta dimensión desaparece y la sustituye la violación de la ley como único pecado" (*ibid.*). "Nietzsche no percibe —o no quiere percibir— la inversión del conjunto de sentido que sufre el cristianismo al convertirse en un cristianismo desde el poder" (p. 21).

157. Véase lo ya dicho en [35ss] del vol. I de esta *Política de la Liberación*.

un "anti-Edipo" más radical del que nunca el psicoanálisis pudo analizar. Hinkelammert comenta:

> Jesús parece interpretar este mito [abrahámico] diferentemente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la ley; se dio cuenta de que la ley le exigía un asesinato y descubre a un Dios cuya ley es la ley de la vida. Abraham se convierte y se libera. No mata, porque se dio cuenta que la libertad es dada para no matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham, libre gracias a la ley, se liberó para ser un Abraham libre ante la ley, siendo la raíz de su libertad el rechazo de matar. En estos términos se entiende lo que dice Jesús: *Ustedes tratan de matarme. Abraham no mató*".[158] "Jesús siempre juzga a partir de la liberación por la recuperación del *sujeto viviente* ante la ley".[159] "Jesús universaliza en el *sujeto viviente*, que es sujeto necesitado y que se rebela ante el cumplimiento de la ley [como único criterio de justificación], en cuanto destruye la vida. Este sujeto y su reivindicación puede aparecer en cuanto la ley se ha transformado en ley como cumplimiento normativo [fetichicado] [...] Aparece ante esta tautologización de la ley un sujeto universal, no tal o cual sujeto concreto solamente. Jesús reivindica este *sujeto*.[160]

Hasta aquí coincide aproximadamente con los filósofos ya nombrados, aunque con graves matices diferenciales. Pero ahora Hinkelammert sigue su argumento y muestra la inversión de la inversión a la Ley producida por Jesús y su seguidor Pablo. El pecado, el único y fundamental, no es el no cumplimiento concreto y diferencial de algún aspecto de la Ley, sino el justificar al pecado en último término como la sola y exclusiva "transgresión de la Ley". Para Jesús, cuando la Ley niega la Vida hay que saber negar la Ley. Pero este principio subversivo frente al Imperio y al formalismo

158. Hinkelammert, 1998, p. 46.
159. *Ibid.*, p. 48.
160. *Ibid.*, p. 72.

de los que ejercían el poder en Israel, con el tiempo, será subvertido —cuestión del capítulo IV: "La cristianización del Imperio y la imperialización del cristianismo"—.[161] El pensamiento grecorromano no puede invertirse, es ya desde siempre la fundamentación del poder ante el esclavo, la mujer, los bárbaros, etc.; era de alguna manera despótico. El cristianismo, por el contrario, da la palabra al Otro, a los oprimidos, a los pobres, a los esclavos. Pero desde el siglo IV, en la "Cristiandad",[162] surge la "ley de Cristo" como la que rige a la Iglesia y al Imperio; se ha producido una nueva fetichización (en el tiempo *C'* del Esquema 3), un nuevo orden histórico de la ley, y teóricamente la "platonización" del cristianismo:

> El fundamento de la oposición es la relación de la razón de su muerte por la ley. Jesús, según Juan, es condenado por la ley, y en su muerte se cumple la ley. Por eso toda su muerte gira alrededor del escándalo de la ley. El inocente muere por una ley [...] y en su muerte se cumple la ley. La interpretación de la muerte de Sócrates es opuesta. Los jueces tergiversan la ley, no es la ley la que lo condena, sino que son los malos jueces los que abusan de la ley. La muerte de Sócrates confirma la ley; la muerte de Jesús produce el escándalo de la ley.[163]

En el nuevo orden imperial, de la cristiandad bizantina y latina, esa exigencia crítica era inaceptable, insoportable. Había que imponer la ley y el orden cristiano como el fundamento de toda

161. *Ibid.*, pp. 93ss.

162. Véase en Dussel, 2007, [33] y [39-45].

163. *Ibid.*, p. 98. "La muerte de Sócrates devora a la muerte de Jesús. La muerte de Sócrates es una muerte sacrificial. Es la muerte en el altar de la ley, exigida por la ley misma y aceptada [...] La muerte de Jesús es un sacrificio por la ley, por una ley que se cumple frente al Jesús [como Abraham] que se niega a cumplirla; más bien que la interpela en nombre de la vida, para la cual tiene que servir la ley [...] La ley lo sacrifica, pero Jesús no se sacrifica en el altar de la ley. Jesús se exige no escapar sino enfrentar a la ley. Pero Dios no se lo exige como sacrificio, sino para que sea revelado lo que significa la ley que mata al inocente en su cumplimiento. La muerte de Jesús es la catástrofe de la ley" (*ibid.*, pp. 104-105). "Sócrates es el héroe del poder [...], Jesús es el paradigma de la relativización de la ley en función del *sujeto viviente*" (*ibid.*).

justificación. Hinkelammert cita un texto de san Bernardo de Clervaux, predicando las cruzadas: "Más los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno por ponerse en peligro de muerte y matar al enemigo. Para ellos morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria".[164]

Los *enemigos* ahora son los que se oponen al *Sacro* Imperio romano que los francos organizan. Los pobres que se rebelan en las guerras campesinas (condenadas también por Lutero y Calvino), el feminismo que es masacrado en la persecución de los movimientos de las "brujas", los heresiarcas que critican las injusticias de la Iglesia, los que toman las banderas que los cristianos habían enarbolado contra el Imperio romano, son ahora los perseguidos, los quemados, los torturados, los asesinados en nombre de la ley de Cristo. Serán los judíos, los librepensadores, los comunistas, etc. El mismo Cristo, cuyo nombre durante siglos fue Lucifer (el que porta la luz), es colocado en el infierno.[165]

En el capítulo VI, "El capitalismo cínico y su crítica: La crítica de la ideología y la crítica del nihilismo",[166] supera en mucho las "intuiciones" de W. Benjamin sobre el "materialismo" del mesianismo. Aquí Hinkelammert, con un estricto conocimiento del pensamiento de Marx, desmantela el cinismo del capitalismo desde la inversión del cristianismo de Jesús o Pablo, cuando reflexiona:

> La transformación neoliberal de la teoría económica liberal (y la neoclásica) es una teoría que no habla más de la realidad. Habla solamente de la *institución* del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta [...] Visto desde la teoría neolibeal, los seres humanos no tienen necesidades [...] En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una

164. Cita Hinkelammert, *op. cit.*, p. 134.

165. Léase la Tercera Parte del *Leviatán* de Hobbes para observar la inversión de la que estamos hablando.

166. *Ibid.*, p. 177.

> computadora, que calcula maximizaciones de las ganancias [...] Es un ángel que se dejó seducir por los esplendores de *este mundo* y que gime para volver a su estado puro. Es *homo economicus*.[167]

Es el fetichismo perfecto de la legalidad del mercado, de la ley, del sistema como Totalidad, el *sôma psykhikós* de Pablo, el "pecado de la *carne*" como absolutización de la ley (en el caso citado de la "ley del mercado"). La formalidad de la legalidad socaba la materialidad de la vida humana. La deuda *debe* pagarse, aunque el deudor muera en la pobreza.

En su última obra, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*,[168] Hinkelammert critica ahora el último horizonte de la fetichización de la ley (pero igualmente de la *episteme*, la política, la Modernidad). Se inspira en un texto de Marx de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844: "La *crítica de la religión* desemboca en la doctrina de que el *ser humano es la esencia suprema para el ser humano*, y, por consiguiente en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".[169]

La "crítica de la ley" en Pablo es un momento de la "crítica de la religión" iniciada por Jesús, como crítica del templo de Jerusalén por su corrupción, por su doctrina sacrificial, por la ley que ha caído en un formalismo fetichizado, y por interpretar la elección de Israel como privilegio, olvidando sus injusticias, y, la principal, el no haber ejercido dicha elección como responsabilidad para con los más pobres, las viudas, los huérfanos, los otros pueblos. Si alguien comienza la *crítica* como *crítica de la religión* fetichizada es Jesús, y su seguidor Pablo. Hinkelammert expone que en el fundamento de la fetichización hay ciertos mitos, que sobreviven

167. *Ibid.*, p. 188.

168. Hinkelammert, 2008.

169. Marx, 1956 (*MEW*), vol. 1, p. 385. "[...] *der Mensch das hoechste Wesen fuer den Menschen sei* [...]".

en todas las culturas e igualmente en la Modernidad. Marx los enfrenta y critica. Hinkelammert muestra el modo cómo Jesús había iniciado esa desmitologización proponiendo nuevos mitos fundantes. La racionalidad humana los necesita siempre, y no sólo no se oponen a la ciencia empírica, sino que ésta los presupone inevitablemente, siempre (no hay que olvidar que Hinkelammert tiene por último un proyecto de crítica *epistemológica* en toda su obra[170]). No pudiendo tratar el tema exhaustivamente sólo indicaremos algunos elementos de la argumentación, para concluir este trabajo.

Debajo, como su fundamento, de la rebelión de los oprimidos y esclavos que constituyeron la comunidad *mesiánica* que destituyó la ley como último criterio de justificación, se encuentra la *autoafirmación* de esos excluidos y oprimidos como posibles *sujetos* artífices de tamaña osadía: rebelarse ante el Imperio, el templo, la Ley. Hinkelammert trabaja este tema en las dos obras que estamos comentando:

> En los orígenes del cristianismo está este *sujeto,*[171] Jesús, que en el Evangelio de Juan dice: *Yo he dicho: Ustedes son dioses* (Jn 10, 33) [... Así] despierta un *sujeto*, que antes estaba dormido o enterrado. Pablo saca la misma conclusión. Según él ya no hay *judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer* (Gál 3, 28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección, primero de Jesús y posteriormente de todos [...] A partir del *sujeto* se entiende la expresión de Ireneo de Lyon [que repetía frecuentemente Mons. Romero, asesinado por militares en El Salvador en 1980]: *Gloria Dei,*

170. Véase J. J. Bautista, 2007, pp. 103ss. "Juzga Hinkelammert fundamental hacer un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de Occidente, no sólo porque ellos son el fundamento en última instancia de la gran narrativa occidental, sino porque si no tomamos conciencia crítica de ellos, vamos a seguir atrapados al interior de estos mitos" (*ibid.*). Y esto vale en primer lugar para todas las ciencias sociales.

171. Además, es bueno no olvidarlo, todo el tema es esbozado en A. Badiou y el grupo althusseriano, preguntándose cómo reformular la cuestión del *sujeto*, después de la muerte esencialista del "sujeto de la historia".

> *vivens homo.*[172] Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto del *sujeto*. Es su conspirador. En esto consiste la ruptura.[173]

Cuando los oprimidos y excluidos se afirman míticamente como "hijos de Dios" (o como lo formula Marx: "el ser humano es la esencia suprema para el ser humano") pueden rebelarse ante el mismo emperador, cuyo título exclusivo era ser "hijo de los dioses". Esta autoafirmación desde el horizonte del mito es el surgimiento mismo del *sujeto* como autor colectivo de nueva historia. Ante el mito abstracto y destructivo de la Modernidad, del *progreso* lineal y cuantitativo, sabiendo que "los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo",[174] las categorías filosófico-políticas que pueden explicitarse (desde el nivel simbólico de narrativas míticas) que propone Pablo gozan de máxima actualidad, para criticar los mitos y los discursos que justifican las instituciones dominadoras, las leyes sociales injustas y el orden organizado desde la lógica del capital que se impone como la Ley vigente desde el Poder fetichizado:

> El Dios del Poder se transforma en Satanás [...] Es el Dios en *estado de excepción*.[175] Es el Dios de Reagan, de Bush, inclusive de Hitler [...] Es el Poder en el cual pueden caer tanto el poder constituyente como el poder constituido. Es el problema de San Pablo cuando dice que *el* pecado actúa a la espalda de la ley [...] Es un Dios presente en el Poder y, por tanto, un Dios cuya presencia es invertida, en este sentido falsa, engañosa, inclusi-

172. "La gloria de Dios es que viva el ser humano".

173. Hinkelammert, 2008, p. 22.

174. *Ibid.*, p. 55.

175. Aquí se ha invertido la propuesta de Agamben. Si es verdad que el acontecimiento mesiánico (*B´*) podría parecer un "estado de excepción", en verdad es algo más radical: es el "estado de rebelión" que suprime la Ley cuando mata. En cambio, el Poder fetichizado pone de hecho al "estado de derecho" continuamente como "estado de excepción", pero no desde una voluntad del pueblo, sino al contrario, desde la voluntad despótica del dominador (del César sobre la Ley romana del senado, que no es ya la "dictadura" según la Ley; Hitler sobre la débil ley de la República).

> ve idolátrica [... En cambio,] desde el ser humano como *sujeto* aparece otro Dios. Es el Dios de la *redención* humana, de la connivencia. El Dios que es cómplice de la liberación humana. Es un Dios ausente, cuya ausencia está presente. No se lo ve en un espejo y, por lo tanto, no se lo ve invertido.[176]

Antes de concluir desearíamos recordar un acontecimiento mesiánico que tiene todas las características apuntadas por Agamben e Hinkelammert. En un texto puede leerse:

> Le entregaron el rollo [...] donde está escrito: "El *espíritu*[177] del Señor está sobre mí y me ha *ungido*[178] para dar la buena nueva a los pobres. Me ha *enviado*[179] para anunciar la *libertad*[180] a los oprimidos, y la vista a los ciegos,[181] para proclamar la *redención*[182] de los cautivos". Enrolló el rollo [...] y les dijo: "*Hoy, en presencia*,[183] se ha cumplido este pasaje" (Evangelio de Lucas 4, 18).

Se trata con toda conciencia del momento mesiánico por excelencia al que Pablo no deja constantemente de referirse, indirectamente. Era la *irrupción* de la singularidad del *sujeto* que inicia el movimiento (función a estudiarse del liderazgo), que moverá al *resto* (el núcleo inicial) que convoca a un *pueblo* (*plebs*) nuevo que conmocionará al Imperio romano y a Israel, y que desde A.

176. *Ibid.*, p. 184.

177. Se usa en griego *pneûma*, en hebreo *ruakh*. Jeshúa ben Josef está leyendo un texto del tercer Isaías (Is 61, 1-3). En la versión de Lucas se refiere a la traducción de los Setenta en griego con modificaciones.

178. En hebreo *נמש*, *mashakh*, en el sentido de "consagrar" al *meshíakh*.

179. En el sentido de "apóstol" (véase Agamben, pp. 65ss).

180. En griego *afésin*.

181. Los que "ven" son los que aceptan la Ley; los "ciegos" son los que no la conocen, pero "verán" su contradicción y podrán dejar de cumplirla.

182. En hebreo *deror*, דרור, que significa pagar el "rescate" del cautivo, esclavo: liberarlo.

183. En griego *sémeron* (σήμερον). Es, exactamente, el "*Tiempo-Ahora*": "hoy" es el "ahora", y "en su presencia" es el *kairós* que se inaugura, el "acontecimiento" mesiánico (*B'* del Esquema 3).

Badiou, W. Benjamin o J. Tauber se viene proponiendo como una figura teórica originaria de una filosofía política *crítica*.

Deberemos describir filosóficamente todas estas categorías sugeridas *implícitamente* por una narrativa racional simbólica, mítica, necesarias para una filosofía política *crítica*.

**Bibliografía citada**

Agamben, Giorgio, 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turín.

——, 2006, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Trotta, Madrid (2000, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Turín).

Badiou, Alain, 1967, "Le (re)commencement du materialisme dialectique", en *Critique*, núm. 240, pp. 438-446.

——, 1982, *Théorie du sujet*, Seuil, París.

——, 1985, *Peut-on penser la politique*, Seuil, París.

——, 1988, *L´être et l´événement*, Seuil, París (1999, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires).

——, 1999, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona.

——, 2008, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Bordes Manantial, Buenos Aires (2006, *Logiques des mondes. L´être et l´événement*, 2, Seuil, París).

Barth, Karl, 1998, *Comentario a los Romanos*, BAC, Madrid.

Bautista, Juan José, 2007, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, Grupo Grito del Sujeto, La Paz, Bolivia.

Benjamin, Walter, 1991, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. I-VII.

——, 2007, *Obras*, Abada Editores, Madrid, vol. I/1ss.

Bloch, Ernst, 1970, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Rowohlt, Hamburgo.

Castro, Fidel, 1975, "La historia me absolverá", en *La revolución cubana*, Editorial Era, México.

Chesterton, G. K., 1908, *Ortodoxy*, John Lane Company, Londres.

Cohen, Hermann, 2004, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona.

Dussel, Enrique, 1969, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, EUDEBA, Buenos Aires.

——, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1-2.

——, 1974, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

——, 1975, *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires.

——, 1985, *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.

——, 1987, "El paradigma del Éxodo", en *Concilium*, núm. 209, pp. 99-114.

——, 1988, *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI/UAM-I, México.

——, 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.

——, 2006, *20 Tesis de Política*, Siglo XXI, México (2008, *Twenty theses on Politics*, Duke University Press, Durham).

——, 2007, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid (vol. I).

——, 2007b, "From Fraternity to Solidarity: Toward a Politics of Liberation", en *Journal of Social Philosophy*, MA, USA, vol. XXXVIII, núm. 1 (primavera), pp. 73-92.

Foucault, Michel, 1994, *Dits et écrits,1954-1988*, Gallimard, París, vol. III.

Gandler, Stefan, 2007, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México.

Heidegger, 2006, *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE, México (1995, *Einleitung in die Phaenomenologie der Religion*, Klostermann, Frankfurt).

Henry, Michel, 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, París.

——, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca.

Hinkelammert, Franz, 1991, *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*, DEI, San José.

——, 1998, *El grito del sujeto*, DEI, San José.

——, 2008, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, Editorial Dríada, México.

Hobbes, Thomas, 1998, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*, FCE, México.

Jay, Martin, 1984, *Marxism and Totality*, Berkeley University Press, Berkeley.

Kant, I., 1968, *Werke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, vol. 1-10.

Lacan, Jacques, 2000, *La Ética del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.

Löwy, Michael, 1997, *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio sobre la afinidad electiva*, Ediciones el Cielo por asalto, Buenos Aires.

Luther, Martin, 1963, *Luther Werke in Auswahl*, Walter de Gruyter, Berlín, vol. I-VII.

Maldonado-Torres, Nelson, 2005, "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm", en Ivan Petrela (ed.), *Latin American Liberation Theology. The Next generation*, Orbis Books, Nueva York.

Marx, Karl, 1956, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín, vols. I-XL.

——, 1962, "De la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México.

——, 1970, "Tesis sobre Feuerbach", en *La Ideología alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, pp. 665-668.

Mate, R., 2006, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin: "Sobre el concepto de la historia"*, Trotta, Madrid.

Milbank, John, *et al.*, 1999, *Radical Ortodoxy. A New Theology*, Routledge, Londres.

Rosenzweig, Franz, 1997, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca (1976, *Der Stern der Erloesung*, Kluwer Academic Publischers, Dordrecht).

Schmitt, Carl, 1996, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveraenitaet*, Duncker und Humblot, Berlín.

——, 1996b, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker und Humblot, Berlín.

Sholem, Gershom, 2007, *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*, Random House Mondadori, Barcelona.

Tamez, Elsa, 1991, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José (Costa Rica).

Taubes, Jacob, 2007, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid.

Žižek, Slavoj, 2002, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Texos, Valencia (2000, *The Fragile Absolute -or, why is the Christian legacy worth fighting for?*, Verso, Londres).

——, 2005, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires (2003, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, The MIT Press, Cambridge, Mass.).

# DE LA FRATERNIDAD A LA SOLIDARIDAD
## (HACIA UNA *POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN*)

Se trata de exponer una categoría *material* desde el horizonte de una *Política de la Liberación* que estamos elaborando. Será un ejemplo de un tema que supondría para su plena concepción mucho mayor espacio.[1] Valgan las páginas siguientes como sugerencia sobre la cuestión.

### § 1. Un texto enigmático de Nietzsche

Nietzsche, como es habitual, es un genio que supera en sus intuiciones preconceptuales su misma capacidad de poder expresar de manera analítica lo indicado de manera poética, estética, como exposición de una experiencia que ciertamente supera las palabras con pretensión de univocidad filosófica. En su colección de adagios, *Humano, demasiado humano,* después de reflexionar sobre la dificultad de la "amistad" (*Freundschaft*) lanza un adagio lleno de sugerencias:

1. Este artículo continúa la temática iniciada en mis trabajos: "*Sensibility* and *Otherness* in Emmanuel Lévinas", en *Philosophy Today,* vol. 43, núm. 2, Chicago, 1999, pp. 126-134; "*Lo político* en Lévinas (Hacia una filosofía política *crítica*)", en Moisés Barroso-David Pérez, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, pp. 271-293, y "Deconstruction of the concept of *Tolerance*: from intolerance to solidarity", en *Constellations,* vol. 11, núm. 3, Oxford, septiembre 2004, pp. 326-333.

[...] Y quizá entonces llegará también la hora de la alegría, cuando diga:

[A.1] ¡*Amigos* [a.1], *no hay amigos*! [a.2], [A.2] gritó el sabio moribundo.

[B.1] ¡*Enemigos* [b.1], *no hay enemigos*! [b.2], [B.2] grito yo, el loco viviente.

[...] Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:

*Freunde, es gibt keine Freunde!* so rief der sterbende Weise;

*Feinde, es gibt keinen Feind!* ruf ich, der lebende Tor.[2]

El texto tiene dos momentos, el primero sobre la "amistad" [A], y el segundo sobre la "enemistad" [B]; ambos con dos componentes: el primero consiste en la expresión aristotélica conocida [a.1], a la que Nietzsche le agrega un opuesto dialéctico (amigo/enemigo) suyo, fuera del contexto aristotélico o helénico [b.1], que tiene, como veremos, muchas fuentes culturales y de pensamiento filosófico diverso. Pero, sobre todo, y en segundo lugar, Nietzsche enriquece el adagio con otros momentos que son como un comentario que propone "quiénes" enuncian el contenido de la primera parte [a.1 y b.1], que desconcierta y en lo que consiste realmente la clave del enigma [A.2 y B.2], y que será el tema de mi comentario (en el § 3 de este artículo).

Sin entrar todavía en el fondo de la cuestión, Nietzsche sugiere, así como la tradición lo indica, que es muy difícil (cualitativa y cuantitativamente) tener un *verdadero* amigo [a.1], en especial dada la soledad proverbial del filósofo que se regodea en sus reflexiones excéntricas solipsistas, y (en el caso de Nietzsche) de una exagerada (quizá enfermiza) exigencia en cuanto a las cualidades que debía tener "el amigo" (de allí que, en su tiempo, no tuvo propiamente ningún amigo íntimo), y que, por otra parte,

2. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 376 (Nietzsche, 1973, *Werke in Zwei Bände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, vol. 1, p. 404).

su vida peregrina no intentaba trabar amistades como una condición del goce. Su *skholé* (σχολή), un tanto masoquista, necesitaba frecuentemente del dolor romántico para engendrar sus genialidades. La "amistad" era lo propio del vulgo, "de las masas": "El feliz: ideal del rebaño (*Der Glückliche: Herdenideal*) [...] ¿Cómo se puede pretender que se haya aspirado a la felicidad?"[3]

El segundo momento [b.1] es el más interesante. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando enuncia que "no hay enemigos"? Ciertamente ya no se encuentra en la tradición clásica helénico-romana, sino que se pasa a la tradición semito-cristiano-occidental, intentando invertirla. ¿En qué sentido la "enemistad" es disuelta para llegar a exclamar que "no hay enemigos"? Es evidente que el *crítico* Nietzsche, que "aniquila los valores", se considera el "enemigo" de la sociedad vulgar, del rebaño, del "ascetismo" judeocristiano en el poder —como el que invierte los valores vigentes—. Él, el "Anticristo", es el enemigo de la sociedad moderna y por lo tanto sus amigos son los enemigos del vulgo. Pero la crítica es un volver al origen, al fundamento mismo ontológico de lo valores "distorsionados". No es una "locura" tan radical como la que intentaremos.

Quizá la más desconcertante oposición se establece entre "el sabio moribundo" [A.2] y "el loco viviente" [B.2]. Pero dejémosla para después.

Y bien, este texto es la clave de la obra de Jacques Derrida, en su libro *Politiques de l'amitié*.[4] ¿Cómo interpreta todo esto Jacques Derrida?

## § 2. Fraternidad y Enemistad. La reflexión de Jacques Derrida

En la nombrada obra de Derrida, *Políticas de la amistad*, se impone la tarea de pensar la "política", desde un horizonte que supere la tradición *racionalista* neokantiana de moda en la filosofía política

3. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 704; Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion, Munich, 1922, vol. 19, p.151; ed. española, *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, vol. 4, p. 268.
4. Gallimard, París, 1994 (trad. esp. *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998).

(desde John Rawls hasta Jürgen Habermas, por nombrar dos extremos). En vez de hablar de la razón práctica-política, del contrato, o del "acuerdo" discursivo, aunque sin negarlos, Derrida intenta plantear *lo político* desde el lazo afectivo, desde la dimensión pulsional, cordial; neurológicamente sería prestar atención al sistema límbico más que al neocortical.[5] No es una consideración procedimental *formal*, sino más bien a través de los *contenidos* de la vida humana política, las pulsiones, las virtudes; es decir, el aspecto *material* de la política.[6] La unidad de la comunidad política no se alcanza *sólo* por acuerdos a partir de razones, sino *también* por la amistad que une a los ciudadanos en un todo político. En el fondo se trata de deconstruir el concepto de *fraternidad*, un postulado de la Revolución francesa, dando como fruto una obra barroca con mil pliegues. Pienso, sin embargo, que se enreda entre dichos pliegues y al final se pierde entre ellos. Se le "dobla la pala" (diría Wittgenstein) antes de tiempo, porque, aunque aprecia tanto a Levinas, nunca, opino, llegó a entenderlo, y esta deconstrucción así lo demuestra.

En efecto, todo transcurre dentro del horizonte ontológico —con *dos polos* antitéticos—, pero nunca lograr sobrepasar dicho horizonte hacia el ámbito metafísico o ético, donde desde un *tercer polo* hubiera podido encontrar la solución a la doble aporía presentada con gran erudición (más allá de las mismas posibilidades de interpretación del "Loco de Torino"[7]). La obra es un diálogo sos-

5. Véase Antonio Damasio, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of onsciousness*, A Harvest Book, Nueva York, 1999; y del mismo autor, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt Books, Orlando (Florida), 2003.

6. Sobre el aspecto *material* (acerca del *contenido*, el *Inhalt* en alemán) de la ética véase E. Dussel, *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998, caps. 1 y 4. El aspecto *material* de la política véase en mi obra de próxima aparición *Política de la Liberación*, §§ 21, 26 (vol. 2), 33 y 42 (vol. 3).

7. "Grito yo, el *loco* viviente" [A.2]. Como podrá verse más adelante en mi interpretación, el ser "loco" significa una sabiduría que es mayor al mero "saber ontológico", y que critica a la misma ontológica, pero en el caso de Nietzsche dicha crítica es como una crítica *pre*ontológica todavía en referencia ontológica a la que se retorna en el remoto pasado originario helenístico, mientras que lo que nos proponemos es alcanzar un ámbito *trans*ontológico en referencia a la exterioridad o alteridad, que es la propuesta indicada por Pablo de Tarso: "locura para el mundo" (personaje de "moda", dada las obras de S. Žižek, A. Badiou, M. Henry, G. Abamgen, F. Hinkelammert y otros en la *filosofía política*

tenido con Carl Schmitt, desde Nietzsche, donde teniendo como horizonte la tradición de los tratados sobre la amistad a partir de Aristóteles, Derrida aborda variadas maneras de tratar el tema de la "amistad" (o "enemistad"), lo que determina diversas maneras de interpretar *lo político*, teniendo como referencia permanente las aporías nietzscheanas.

Desde el Prólogo, sin embargo, se plantea lo que "sería una política de un *más allá* (*au-delà*) del principio de fraternidad".[8] Pero ese "más allá" será la "enemistad", lo que supera el horizonte del campo político como tal. El Estado, por lo general, se lo refiere a la familia, y ésta a la *fratriarjía* —los hermanos que inmolan al Padre originario de S. Freud—, a "la vida". "En el principio, siempre, el Uno se violenta y desconfía del otro",[9] por otra parte un crimen inevitable dentro de la dialéctica derridadiana o nietzscheana.

Carl Schmitt quiere devolver a lo político su sentido fuerte, material (como *voluntad* y no como pura legalidad liberal), y por ello opone a la "amistad" la "enemistad", pero permaneciendo en un horizonte *político*. Es una enemistad que no es un mero crimen físico, guerrero, total. La diferencia entre el "enemigo *político*" —que todavía se encuentra *dentro* de la fraternidad— y el "enemigo *total*" —que está fuera de lo político— es el tema a esclarecer. Es decir, ¿es posible una cierta enemistad (*óntica*: α.2, del Esquema 1) desde el horizonte de una amistad (*ontológica*: β.1) que la abarque?, ¿es *lo político* todavía posible ante una enemistad (β.2) que se sitúa más allá del amigo (α.1) y del enemigo (α.2) *ónticos*? Una amistad *ontológica* admite al otro (el enemigo *político*), en un primer nivel, porque está *dentro* de la fraternidad, y, en un segundo nivel, ya no lo admite porque está *fuera* del horizonte de la fraternidad *ontológica*. Observemos la expresión: "[a.1]¡Amigos, [a.2] no hay amigos!" Una interpretación posible es que el primer "amigos" [a.1] son to-

actual, y como lo trataremos en el § 3 de este artículo). Pienso que el texto nietzscheano que estamos analizando está "por sobre" su capacidad de interpretación, porque opino que lo que genialmente enuncia ni él mismo llega a resolverlo.

8. Derrida, 1994, ed. francesa, p. 12.

9. *Ibid.*, p. 13.

dos los que se encuentra *dentro* de la fraternidad ontológica, de la comunidad política como *totalidad* (dentro del horizonte político como tal); el segundo "no hay amigos" [a.2] son los enemigos *ónticos* (dentro del horizonte político todavía) desde una fraternidad *ontológica* que permite una cierta enemistad (del oponente político) dentro del campo político en cuanto tal.

**Esquema 1**
**Diversos niveles de oposición**

<table>
<tr><td>α.2. Enemistad<br>*óntica*</td><td>α.2. Enemistad<br>*óntica*</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">β.1. Amistad (Fraternidad) *ontológica*</td><td>β.2. Enemistad *ontológica*</td></tr>
<tr><td colspan="3">Orden ontológico (Totalidad)</td></tr>
</table>

La primera aporía [A] —con respecto a la segunda: "¡Enemigos, no hay enemigos!" [B]— se interpreta tradicionalmente como la contradicción de criticar a los que debieran ser amigos *(¡Amigos!)* [a.1] el que no sean amigos *verdaderos* [a.2]. Con respecto a esta interpretación como relación privada ("mi más íntimo amigo"), el "primer amigo" se refiere a todos los prójimos, a los que se tiene junto a sí familiarmente, a la comunidad fraterna de los cercanos. En la tradición se interpreta que la exclamación "¡no hay amigos!" [a.2] se refiere a la imposibilidad del "perfecto amigo", porque la perfecta amistad es propia de los dioses, es decir, es empíricamente imposible. Es la amistad en el sentido de la Modernidad, donde la individualidad cobra importancia. Aunque también es la "amistad" cultivada por los sabios que se retiran en una comunidad (como en la Menfis egipcia) fuera de la ciudad para contemplar las cosas divinas. La *philía* que une las almas de los sabios (más allá del simple *éros*). Derrida dedica a este tema el capítulo 1.

Para los clásicos, desde Platón, Aristóteles o Cicerón, la "amistad" no era sólo íntima o privada, sino que siempre se situaba en el horizonte político, y ésta también es la perspectiva de C. Schmitt, que sigue Derrida. Se trata de los "amigos políticos", que guardan una cierta fraternidad pública, no privada, y por lo tanto podría decirse que no son "amigos" —en el sentido privado—. Lo cierto es que el texto permitirá muchas posibles interpretaciones (que tanto agradan sofísticamente a Derrida).

Avanzando en su reflexión, en el capítulo 2, se abre ya a la segunda aporía, lo que le permite enfrentarse a los textos de Nietzsche. "¡Enemigos, no hay enemigos!, grito yo, el loco viviente"; sin embargo, de manera un tanto precipitada encara ya el segundo momento de las aporías [a.2 y b.2], y en el segundo enunciado: "grito yo, el loco viviente", pareciera que no advierte que la cuestión debiera haberse dividido analíticamente. Primero habría que analizar la cuestión de la "enemistad" (ante la "amistad"), para posteriormente reflexionar el: "así gritó el sabio moribundo" [A.2] y el "grito yo, el loco viviente" [B.2]. Derrida medita el segundo enunciado, ya que la "locura" es un tema ya tratado por Nietzsche: "Hay que ser locos, a los ojos de los metafísicos[10] de todos los tiempos, para preguntarse cómo una cosa *pudiera* surgir de su contrario, como si por ejemplo la verdad pudiera surgir del error [...] Quien sueñe sobre esto entra inmediatamente en la locura: es un loco".[11]

En ese sentido Nietzsche es un "loco" que innova todavía en el presente, es decir, que está "viviente", pero siempre desde el mismo horizonte *ontológico*, que no puede ser puesto en cuestión en cuanto tal. De alguna manera es el "enemigo *total*", pero no como el que declara la guerra, sino como el que critica *totalmente* la enemistad meramente *óntica*. Esta "locura" de la crítica es igualmente una

10. En este artículo el concepto de "metafísico" tendrá dos sentidos completamente diferentes: primero, en su sentido tradicional y tal como lo usa aquí Nietzsche (es la "metafísica" en su sentido *óntico* e ingenuo del realismo acrítico); segundo, en el sentido que lo usa E. Levinas (donde ontología es el orden de la Totalidad y la metafísica del orden de la Exterioridad), que es metafísica como trans-ontología: meta-física. Véase Dussel, *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, 2.4.9: "Ontología y metafísica".

11. Derrida, 1964, *op. cit.*, p. 52.

"responsabilidad": "Me siento responsable frente a *ellos* (los nuevos pensadores que vienen), y por ello responsable ante *nosotros* que los anunciamos —comenta Derrida—".[12] Continúa tratando estos temas en el capítulo 3: "Esta *verdad* loca: el nombre adecuado de la amistad".

En el capítulo 4 se refiere frontalmente a Carl Schmitt.[13] Recoge la sugerencia de construir una política desde la "voluntad", como "decisión" ontológica que critica la "despolitización" liberal del mero "estado de derecho" o la pura referencia legal al Estado. La política es un drama que se establece, en primer lugar, en la contradicción latina entre *inimicus* y *hostis*; en griego entre *ekhthrós* y *polémios*. El *amicus* se opone, teniendo inadvertidamente, como veremos después, como referencia un texto de otra tradición cultural (judeocristiana[14]), al *inimicus* (*ekhthrós*) o el "rival privado".

Por su parte Platón, en la *República* libro V, distinguirá entre la guerra propiamente dicha a muerte contra los bárbaros (*pólemos*) y la guerra civil entre las ciudades griegas (*stásis*). De manera que para Schmitt al final habrían tres tipos de enemistades: dos tipos de enemistad que hemos llamado *óntica* [α.2], escindida todavía en una "rivalidad privada" [b.1] y en un "antagonismo público" o político propiamente dicho [b.2] (la *stásis*), las que se oponen a la "enemistad total" [β.2] del que declara la guerra a muerte —saliendo del "campo político" y penetrando en el "campo militar" propiamente dicho.

La fraternidad (de la *phratría*) se funda en una "igualdad de nacimiento" (*isogonía*), por "igualdad de naturaleza" (*katá phúsin*) lo que determina la "igualdad según la ley" (*isonomía katà nómon*). La *philía* de la indicada *isonomía* es la amistad política, la *fraternidad*, que se liga a la *demokratía*.

En el capítulo 5 aborda la "enemistad absoluta" (*hostis*, *polémios*) o la guerra a muerte. Tanto en el "antagonismo político"

12. *Ibid.*, p. 59.

13. *Ibid.*, pp. 101ss. Derrida comentará la obra central en esta cuestión de C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlín, 1993.

14. Es el texto del Evangelio de *Mateo* 5, 44: "Amad a vuestros enemigos".

como en la "enemistad absoluta" hay siempre una referencia a una "ontología de la *vida humana*",[15] porque la indicada dramaticidad de la política estriba en la posibilidad perpetua de perder la vida, ya que siendo todo ciudadano un antagonista posible en la política (en el segundo sentido indicado, b.2), siempre se corre el riesgo de la muerte física. En este caso, habría que indicar que es la vida humana misma el último criterio que funda la posibilidad de discernir entre amigo/enemigo: enemigo es aquel que puede poner a prueba a la vida hasta el límite del asesinato.[16] Schmitt, lo mismo que Schopenhauer, Nietzsche o Freud, parten de la vida humana, desde ella descubren la importancia de la voluntad, y de allí la posible fundamentación material, afectiva, pulsional de la política.

***

Valga aquí un rodeo, un comentario. En todos estos pensadores, existe siempre una afirmación de un cierto vitalismo larvado (que he decantado de los elementos reaccionarios de derecha refiriéndome siempre a Marx o Freud). Es de retener por su importancia en la reflexión de Derrida la cuestión *material* fundamental de la vida humana:

> Schmitt [...] nombra sin equívoco ese dar muerte. Ve ahí el sentido de la originariedad ontológica [...] que se debe reconocer en las palabras enemigo y lucha, pero primeramente y sobre el fondo de una antropología fundamental o de una ontología de la vida humana: ésta es un combate y cada ser humano es un combatiente, dice Schmitt [...] Esto significa al menos que el ser-para-la-muerte de esa vida humana no se separa de un ser-para-el-dar-muerte o para-la-muerte-en-combate.[17]

15. Derrida, *op. cit.*, p. 145.

16. Véase el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998; y el capítulo 1 de la *Segunda parte* de mi *Política de la Liberación*, de próxima aparición.

17. Derrida, *op. cit.*, ed. fr., p. 145 (ed. esp., pp. 144-145).

Es una política fundada en la vida, pero, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo Heidegger), es una vida "para la muerte". Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la *enemistad* el momento esencial. De nuevo debemos recordar que si el poder de la comunidad es la *potentia* afirmativa,[18] el campo político es el ámbito donde se despliegan las acciones estratégicas y se organizan las instituciones política para lograr la reproducción y aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario, la muerte, recuerda la vulnerabilidad de la política, su límite, la *potestas* fetichizada como dominación. Inevitable sí, pero no por inevitable es esencial. En el pesimismo schmittiano, como en Maquiavelo, Hobbes y tantos otros modernos, todo parte de la "hostilidad":

> [No hay] hostilidad sin la posibilidad real de dar muerte, [así como] no hay tampoco, correlativamente, amistad fuera de esa pulsión mortífera [...] Esta pulsión mortífera del amigo/enemigo procede de la vida y no de la muerte, de la oposición a sí de la vida en tanto que se afirma ella misma, y no de algún tipo de atracción de la muerte por la muerte o para la muerte[19]

Se intenta afirmar la vida, pero siempre a través del rodeo por la muerte, y no se logra construir las categorías a partir de esa categoría fundamental (el poder de la comunidad como *potentia* de la vida, afirmativamente). La *fraternidad* se hace imposible como

18. Por nuestra parte distinguimos entre la *potentia* o el "poder de la comunidad política *en sí*", indeterminada pluralidad de voluntades unificadas por la fraternidad y el consenso discursivo, en cumplimientos a las posibilidades determinadas por la factibilidad. Esta *potentia* se determina institucionalmente como la *potestas* (todas las instituciones políticas, como ejercicio delegado de la *potentia*, desde las instituciones de la sociedad civil hasta la sociedad política o el Estado, en el sentido gramsciano. Véase el tema en mi *Política de la Liberación*, vol. 2, § 14. La *potestas* puede ejercerse como cuando "los que mandan, mandan obedeciendo" (del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas). En este caso el poder es un ejercicio con "pretensión política de justicia". Cuando "los que mandan, mandan mandando" contra la *potentia*, debilitan el *poder de abajo* para poder ejercer un poder despótico *desde arriba* (es la corrupción del poder político en cuanto tal).

19. *Ibid.*, ed. fr., p. 146; ed. esp., pp. 145-146.

punto de partida. El punto de partida es la *enemistad*, porque es "a partir de esta extrema posibilidad [amistad *vs* enemistad] como la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*".[20] Lo política obtiene su concepto en esa tensión entre vida y muerte, entre amistad y enemistad. La *fraternidad* sólo cumple el primer momento, pero no el segundo, como tensión siempre peligrosa ante la muerte que como una espada de Damocles constituye el campo político (moderno) como tal.

En la filosofía clásica griega se hablaba, también, de una *virtud* o *hábito* que hacía tender o desear al miembro de la ciudad a dar a todos los otros participantes del todo político lo que le correspondía según su derecho (y no según una inclinación egoísta): la *dikaiosúne* (δικαιοσύνη). En la cristiandad germánica se expresaba lo mismo por el adagio: *Justitiam ad alterum est.*[21] La evolución de este concepto de justicia, que sería largo de rastrear,[22] nos mostraría que no ha perdido su actualidad si por tal se entendiera una cierta disciplina de la subjetividad deseante que permite poner a disposición de los otros miembros de la comunidad bienes comunes sobre los que debe ejercerse el poder delegado del Estado como institución que distribuye equitativamente las mediaciones para la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos. Una *pretensión política de justicia* se remitirá en último término a esta

20. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlín, 1993, p. 35 (trad. esp. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 65).

21. "La justicia dice respecto al Otro".

22. La famosa obra de A. MacIntyre, en el debate ante la moral formalista, analítica o liberal, de un comunitarianismo norteamericano que intenta mostrar la importancia de lo material (en un sentido restringido; véase Dussel, 1998, § 1.3), efectúa esa historia en la evolución del pensamiento anglosajón: "So the Aristotelian account of justice and of practical rationality emerges from the conflicts of the ancient polis, but is then developed by Aquinas in a way which escapes the limitations of the polis. So the Augustinian version of Christianity entered in the medieval period into complex relationships of antagonism, later of synthesis, and then of continuing antagonism to Aristotelianism. So in quite different later cultural context Augustinian Christianity, now in a Calvinist form, and Aristotelianism, now in a Renaissance version, entered into a new symbiosis in seventeenth-century Scotland, so engendering a tradition which at it climax of achievement was subverted from within by Hume. And so finally modern liberalism, born of antagonism to all tradition, has transformed itself gradually into what is now clearly recognizable even by some of its adherents as one more tradition" (MacIntyre, 1988, p. 10).

cuestión. Los clásicos dividían la justicia en tres tipos: *a)* la justicia legal que inclinaba a cumplir las leyes (sería la disciplina de los ciudadanos en el "estado de derecho"); *b)* la justicia que se dirigía de la parte al todo o justicia productiva, en la que los miembros de la sociedad tendían económicamente a trabajar para poder contar con los bienes necesarios para la reproducción de la vida y, por último, *c)* la justicia distributiva, del todo a la parte, por el que la comunidad, institucionalizada, permitía a los ciudadanos participar en los bienes comunes del todo —a la que prestó especial interés el utilitarismo de un J. Bentham—. Todo ello es parte de lo que debe tratarse en el aspecto material de la política, actualizada su problemática, pero no por clásica inútil.

Habrá también que tener en claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción*, o más exactamente el consumo consumado (valga la expresión). Cuando la subjetividad corporal viviente físicamente subsume, digiere el satisfactor material, la cosa real, lo *trans-forma* en su propio cuerpo. El dar "pan al hambriento" (del *Libro de los muertos* en su capítulo 125, que tenía a Osiris por miembro del tribunal en el "juicio final" de la diosa *Ma'at* —la posterior *Moira* griega— como cumplimiento de una exigencia de justicia más allá de la mera ley positiva del sistema económico faraónico del Nilo) *deviene por la ingestión realmente*, y de la *subjetividad corporal* del ciudadano: "subjetivación de la objetividad" escribía correctamente Marx: "En la primera [la producción], el productor se cosifica (*versachlichte*); en el segundo [el consumo], la cosa producida por él se personifica (*personifiziert*)".[23]

Esta "personificación" de la cosa material producida (en las subesferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido, material* entonces, de la felicidad del ciudadano, finalidad fundamental de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia

23. K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno M; Dietz Verlag, Berlín, 1974, p. 12 (trad. esp. Siglo XXI, México, 1971, vol. 1, p. 11). "En la alimentación, por ejemplo, una forma de consumo, el ser humano produce su misma corporalidad (*Leib*)" (*ibid.*).

subjetiva de la corporalidad reconstituida en su vitalidad y sentida como placer, goce. La política no tiene sólo como *condición* la alimentación (Aristóteles ponía, en este sentido, a la agricultura como condición de la posibilidad de la existencia de la *polis*), sino como efectuación de la esencia de la política en tanto acción *reproductiva* (permanencia) y como *aumento* (desarrollo) de vida humana (ya que en el nivel cultural la posibilidad del despliegue cuantitativo y cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse*: creación incesante de nuevas necesidades humanas y por ello exigencia de nueva producción hacia futuras *satisfacciones*). La razón *material* política descubre la *verdad práctica* de la realidad cósica y cultural en cuanto manejable; la voluntad fraterna unifica las voluntades materialmente; pero, al final, para poder vivir plenamente los contenidos de la vida humana. Hemos así descrito el momento *material* del bien común político (objetivo [en tanto finalidad y objetividad anterior a la praxis política] de la *pretensión política de justicia*), que además exige también *legitimidad* formal democrática, y, por último, *posibilidad fáctica* real para completar todos sus componentes mínimos.[24]

Volvamos entonces, después de este comentario, al trabajo de Derrida.

***

Discernir entre el "antagonista político" (b.2 de α.2) y el "enemigo total" (β.2), es poder distinguir entre *lo político* (el "antagonismo" fraterno) y *lo militar* (la "hostilidad" pura). Lo político se manifiesta dentro de la *fraternidad* en tensión antagónica, dentro de la fraternidad que impide el asesinato, lo que significa la disciplina de saber ejercer la *isonomía*. Pero se exige mayor dramaticidad que la despolitizada referencia a un frío sistema del derecho al que hay que cumplir externa y legalmente. Por ello, el mero "estado de derecho" liberal puede ser puesto en

24. Todos estos son temas de nuestra próxima *Política de la Liberación*.

cuestión desde el "estado de excepción":[25] así se muestra nuevamente la voluntad como anterior a la Ley.

En el capítulo 6 se aborda *lo político* en situación de lucha armada.[26] Parecería encontrarse, como la resistencia española ante la invasión napoleónica a comienzo del siglo XIX, entre el "antagonista político" y el "enemigo total". La "guerra revolucionaria" o la "guerra subversiva"[27] no es claramente expuesta, porque tanto Schmitt como Derrida están faltos de categorías suficientes (tal como lo veremos más adelante), y por ello se tiende a pensarla como "la tragedia más funesta del fratricidio".[28] Todo se concluye sólo ante la evidencia del enfrentamiento de "*verdaderos* hermanos [contra] *verdaderos* enemigos", preguntándose dubitativamente: "¿en tierra bíblica o en tierra helénica?"[29]

Es aquí cuando, sin mayor prolegómeno, Derrida pasa nuevamente a los segundos momentos (A.2: "el sabido moribundo", y B.2: "el loco viviente") sin sacar provecho de su referencia.[30] Debió preguntarse: ¿Por qué se trata de un "sabio moribundo"? Mas nunca explica bien este hecho. En referencia al segundo momento (B.2), quedará encubierta y sin solución en toda la obra de Derrida, ya que no explica claramente ¿por qué es *locura viviente* el decretar que la dicha enemistad haya dejado de existir?, ¿desde qué horizonte la enemistad desaparece y el enemigo puede entonces trans-

25. Véase G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Turín, 2003.

26. Véase la obra de C. Schmitt, *Théorie du Partisan*, en *La Notion du Politique*, Flammarion, París, 1992, pp. 203-320. Aunque Schmitt y Derrida toman como ejemplos los revolucionarios, no se ocupan sin embargo de los héroes de la periferia colonial en sus guerras de Emancipación (como G. Washington en EEUU, M. Hidalgo en México o S. Bolívar en Venezuela-Colombia). Estos ejemplos darían todavía más claridad para entender la "guerra de resistencia" de los patriotas sunnitas contra la "invasión norteamericana" en Irak, hoy en 2005.

27. Hoy habría todavía que hacer una diferencia entre la "guerra revolucionaria" o "emancipadora" (progresista, democrática) y el "terrorismo" (fundamentalista), ante la novedad de una "guerra revolucionaria" global (de diferentes inspiraciones).

28. Derrida, 1994, ed. fr., p.174.

29. *Ibid.*, p. 189. Lo de "bíblico" debería expresarse simplemente como "semita" (de lo contrario hace parecer que se trata de un enfrentamiento entre teología y filosofía), ya que es una oposición entre dos experiencias *culturales distintas* y que guardan igual derecho a ser analizadas hermenéuticamente *por la filosofía*.

30. *Ibid.*, p. 190.

formarse en "amigo"? Este enigma no tendrá solución para Derrida (porque no lo descubre ni como enigma).

De la misma manera, "salta" abismalmente a otra tradición completamente distinta, la semita, trayendo a colación textos de suma complejidad (que exigiría otras categorías hermenéuticas a las usadas por él hasta ese momento), que aunque las citas nunca quedan hermenéuticamente explicadas (y que, paradójicamente, forman parte de lo mejor de la *expresión verbal* de gran belleza de Nietzsche, pero incomprensible quizá también para Nietzsche). Estos textos semitas (ya que la poesía de Theodor Däubler[31] tiene toda la estirpe hebraica) se refieren a la segunda aporía del enigma nietzscheano [b]. Este texto citado por Derrida, semejante al de Nietzsche, opone amistad a enemistad (a diferencia de Aristóteles que sólo habla de la amistad), pero se trata de un enunciado estupendo, que va mucho más allá que el texto mismo nietzscheano. Dice así: "Maldito el que no tiene *amigos*, porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo. Maldito el que no tenga ningún *enemigo*, porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final".[32]

Derrida (e igualmente Nietzsche) está merodeando esta cuestión así enunciada, pero, repito, no pudo resolverla. El otro texto, que sólo se refiere a la enemistad, impensable para Aristóteles, y que Nietzsche expresa en la segunda aporía [b] de su enunciado, se encuentra de nuevo dentro de la tradición semita (tan detestada por Zarathustra): "Uds. han oído decir: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.* Pero yo les digo: *Ama a tus enemigos*".[33]

No podemos seguir "las idas y venidas" de Derrida en los capítulos 7 al 10, donde trata la posición de otros autores tales como Montaigne, Agustín, Diógenes Laercio, Michelet, Heidegger, etc. La cuestión queda planteada, en su fundamento, en aquello de que la *fraternidad* en la comunidad política está atravesada por una

31. Citada por C. Schmitt en su obra *Ex captivitate salus*, Editorial Struhart, Buenos Aires, s.f., p. 85

32. Cita Derrida, ed. fr., p. 190. El "juicio final" de *Ma'at*, como ya hemos indicado, es un tema egipcio que antecede a las referencias hebreas por casi veinte siglos.

33. Citado en *ibid.*, p. 317. Cita del Evangelio de Mateo 5, 43 (y Lucas 6, 26). Este texto está ya citado en la obra de Schmitt, *El concepto de lo político*.

contradicción que la fractura: la línea pasa entre amigo/enemigo. No es el enemigo total, el *hostis*; es sólo el *inimicus* en el sentido público (la *stásis* griega) dentro del Todo de la comunidad, de la fraternidad. Pero esa fraternidad fragmentada, además y defectivamente, es *falo-logo-céntrica*, ya que no es *sorelidad* (hermandad con la hermana) sino *fratrokracia* patriarcal.

Queriendo pensar el enigma nietzscheano Derrida se pierde, no aclara, se empantana, no avanza:

> La frase muy familiar de Aristóteles es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección que grita desde presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente.[34]

No se muestra claramente el sentido de la "sabiduría", el porqué enfrenta "a la muerte", y por qué la amistad se vive en ese horizonte. Menos aún se muestra de qué "locura" se está hablando (como negación de la sabiduría ante la muerte, por lo tanto de otra sabiduría ante la vida, distinta de la que habla Nietzsche), y por qué en el horizonte del "viviente" el enemigo desaparece. Queda todo en una penumbra sugestiva, inteligente, pero que no resuelve el enigma.

La deconstrucción de la *fraternidad* derridiana, que de todos modos puede sernos útil como un primer momento ontológico (no pudiendo radicalizar la negatividad y menos avanzar en la

34. Derrida, 1994, ed. fr., p. 69; ed. esp., 1998, p. 69.

construcción positiva posterior), se despliega como hemos dicho confrontando a Schmitt, por ello:

> Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía. La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal. Marcaría el comienzo de la despolitización (*Entpolitisierung*).[35]

Es evidente que Schmitt, así como Nietzsche, Derrida y la Modernidad en general, entienden el poder político como *dominación*, y el campo político estructurado por una "Voluntad de Poder", que ordena dicho campo desde fuerzas organizadas por el único criterio de amigos ante enemigos. Esto habrá que superarlo radicalmente.

## § 3. La Solidaridad: un más allá de la fraternidad

Será necesario ir aclarando analíticamente cada uno de los pasos para poder alcanzar mayor precisión.

En primer lugar, la primera aporía [a] se encuentra en los que desearíamos denominar un "orden ontológico" —como el "mundo" de M. Heidegger en *Ser y tiempo*—. El "amigo" y el "sabio" se sitúan dentro del horizonte de la "comprensión del ser", como en el espacio iluminado en medio del bosque cuando los leñadores han cortado un buen número de árboles (la *Lichtung* de la Selva Negra cerca de Freiburg). El "amigo" en la *fraternidad* [a.1] es el que vive la unidad en el Todo (de la familia, de la comunidad política). En este sentido la amistad es, sin embargo, ambigua: puede amar con

35. *Ibid.*, ed. fr., p. 103; ed. esp., p. 103.

amor de amistad (de mutua benevolencia) un miembro de una "banda de ladrones", y luchar por el interés común de la banda. La totalidad queda unida afectivamente por la *fraternidad*, pero ésta no tiene más medida que el fundamento del todo: el ser no sólo comprendido sino igualmente querido. Por ello, la exclamación de "¡Amigos!" [a.1], los que están próximos, pueden recibir el reproche inevitable para el que busca la "perfecta amistad" de comprobar que ellos no son sus amigos, y por ello "no hay amigos" [a.2]. No hemos trascendido el orden ontológico.

De la misma manera, en el segundo momento [a.2], el que "comprende el ser" es el sabio, el que conoce la totalidad. Tiene la clarividencia del sistema; se apoya en la tradición triunfante, la del pasado. El futuro será repetición de lo ya alcanzado. La sabiduría es contemplación de "lo Mismo", no hay novedad, se aproxima la muerte. El sabio ontológico es siempre "ante la muerte" (en Heidegger, en Freud, en Schmitt). La muerte de cada uno permite la permanencia del ser en la unidad de la comunidad por la *fraternidad*.

En segundo lugar, la segunda aporía [B] es obligatoria dentro del horizonte del "ser". "La guerra (*pólemos*) es el origen de todo" expresaba Heráclito.[36] ¿Cómo habría el "ser" de poder determinarse si no contara con el "opuesto" originario: el "no-ser"? La amistad es impensable para la ontología sin la enemistad. Esto explicaría perfectamente la posición helénica, e igualmente la de Carl Schmitt, en la exclamación del primer momento: "¡Enemigos!" [b.1] Hasta aquí todo rueda según la *lógica ontológica* griega y moderna.

Pero de pronto aparece un momento discordante, incomprensible, inesperado: "¡no hay enemigos!" [b.2] Porque si "no hay amigos" [a.2], entonces "hay enemigos" inevitablemente. Pero si tampoco hay enemigos se cae en un callejón irracional sin salida desde la ontología. En efecto, que "no haya enemigos" disloca la ontología, contradice la posición de Heráclito y la de Schmitt. Si no hay "enemigos" no hay sabiduría (que se recorta desde "ser"

36. Fragmento 53 (Hermann Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Weidmannsche Verlagsbuchandlung, Berlín, 1964, p. 162.

frente al "no-ser"), ni ser-para-la-muerte,[37] y ni siquiera *fraternidad*, porque ésta supone la unidad de la comunidad ante lo extranjero, lo otro, el *enemigo* (la *hostilidad* en la ontología es la otra cara de la *fraternidad*). ¿Cómo se le ha ocurrido a Nietzsche colocar esta negación en la oposición a la amistad?, ¿de qué tradición puede surgir esta intuición desconcertante?[38] Derrida cita —en sentido contrario al pensar de Nietzsche—[39] un texto de la tradición *semita* que comienza a debilitar la "enemistad", pero esto supone un vuelco completo, una superación radical de la ontología, un ir *más allá* del "ser". El texto se inicia afirmando la *fraternidad*, pero concluye diluyendo la *enemistad*, al menos abre una puerta para su aniquilación: "Ustedes han oído decir: [α.1 y β.1][40] *Amarás a tu prójimo* (*plesíon*) *y* [α.2 y β.2] *odiarás a tu enemigo* (*ekhthrón*) [i]. Pero yo les digo: *Ama* (*agapãte*) *a tus enemigos* [ii]".[41]

Esta negación de la negatividad del "*rival* privado", del "*antagonista* político" y de la "*hostilidad* absoluta" (del enemigo a muerte en la guerra), significa que se trasciende el "orden ontológico" [i] en cuanto tal, y por ello se tiene la experiencia del "enemigo" (los

37. Porque "la vida [terrestre] es la muerte de cada uno [...] Nuestra vida nos viene por la muerte" (Heráclito, fragmento 77; Diels, *ibid.*, vol. 1, p. 168).

38. En Nietzsche puede entenderse intraontológicamente la negación de una cierta *enemistad*, la del "fuerte", que soporta la dominación de los "débiles" (los ascetas judeocristianos, los semitas). De manera que cuando el "fuerte" (ario, guerrero, el "griego originario") se lanza a aniquilar los valores vigentes, que son una inversión o una constitución como valores positivos de los vicios pasados de los "débiles", en cierta manera afirma como *amigos* a los "fuertes", que son los *enemigos* del sistema (de los "débiles"). Pero la negación de esta *enemistad* se efectúa por la afirmación de "lo Mismo", del *fundamento*, del ser-pasado del sistema vigente. El mundo occidental moderno (de los "débiles") contradictoriamente se dice herencia grecorromana: Nietzsche, al afirmar la *helenicidad* originaria contra la decadencia judeocristiana, no sale de la ontología. No se trata de una *solidaridad* con los "fuertes" hoy oprimidos y que necesitan de nuevo ser afirmados (ni tampoco *fraternidad*: los "fuertes" no necesitan esa amistad decadente). Es suficiente con el odio o la *enemistad* para con los "débiles" que hoy dominan masoquista y ascéticamente contra la Vida de los "sanos" y "fuertes" (es un vitalismo de derecha, reaccionario, prefascista).

39. Para Nietzsche ese texto manifiesta esa "humildad cobarde" del "débil" que no es capaz de enfrentar con orgullo al enemigo como enemigo a ser vencido. Es una maniobra de la "debilidad" ante el "poder", que no lo ataca de frente sino por un rodeo al situarse en su espalda, para eliminarlo por traición.

40. Véase esquema 1.

41. Mateo 5, 43.

samaritanos eran enemigos de los judíos, aunque del segundo nivel, en [α.1], como hermano "antagónicos" *dentro* del pueblo de Israel) desde un tipo de *supra-fraternidad*,[42] de "amor" (*ágape*) en el que se constituye al Otro *por fuera* de su función óntica-ontológica de "enemigo", desde un orden trans-ontológico, metafísico o ético, en el cual la "enemistad" ha sido desarticulada.

En el mundo semita[43] se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo grecorromano, y constituida filosóficamente en el análisis cuasi-fenomenolígco de E. Levinas en la tradición moderno-occidental. El "prójimo" del que se habla en el texto citado es aquel que se revela en la "proximidad" (*cara a cara*, en hebreo: פנים אל-פנים [*paním el paním*]), es decir, lo inmediato, lo no-mediado, como en la desnudez del contacto erótico del "boca a boca": "Que me bese (ישקני) con los besos (מנשיקות) de su boca".[44] Esta experiencia de "sujetividad a sujetividad", de corporalidades vivientes "piel a piel", como *categoría filosófica originaria*, no existe en el pensamiento grecorromano ni moderno. En el *midrash* del fundador del cristianismo llamado por la tradición del "buen samaritano", es llamado "bueno" porque establece con el robado, herido y abandonado *fuera del camino* (fuera de la Totalidad ontológica) dicha *experiencia* del *cara a cara*. Para el samaritano, el "prójimo" es el tirado fuera del camino, en la exterioridad: el Otro.

42. Después de hacer la *crítica* de la enemistad *dentro* del pueblo de Israel, se efectuará la *crítica* de la enemistad *fuera* del pueblo. Los *goím* (los no-judíos: los paganos romanos, por ejemplo) serán invitados a formar parte del "nuevo pueblo". Sería la negación-superación (subsunción) de la "enemistad absoluta", en una nueva *fraternidad universal* postulada, por ejemplo, en *La paz perpetua* de Kant (todo postulado afirma una *posibilidad* lógica y una *imposibilidad* empírica) para toda la humanidad (comenzando por el Imperio romano en el caso del cristianismo primitivo). La *posibilidad empírica* del postulado no se encuentra ya dentro del horizonte de la política ni de la filosofía; está dentro de un horizonte de esperanza propia de la narrativa mítico-religiosa tan estudiada por Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol.1-3.

43. Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969; *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, 2.4: "Exterioridad" (consúltese ésta y otras obras mías por internet www.clacso.org, biblioteca virtual, sala de lectura); *y Ética de la Liberación*, 1998, ya citada, capítulos 4-6.

44. *Cantar de los cantares* 1, 2.

Y debemos no olvidar que los samaritanos eran los "enemigos" de la tribu de Judá.

Como filósofo, efectuando una hermenéutica política de un texto simbólico,[45] tomaré ese *midrash* como un ejemplo de una narrativa o relato ético-racional[46] construido por aquel maestro semita ante la pregunta: "¿Quién es mi prójimo?",[47] que podría traducirse mejor por un: "¿Quién es el que enfrenta al Otro en el cara a cara?", o todavía: "¿Quién establece la relación sujeto-sujeto como proximidad?"[48] Ante la cual, aquel sutil conocedor *metódico de categorías críticas* ético-racionales, le contesta, estructurando una narración con intención pedagógica, en la que consiste la "historia" (*story*) de un relato sociopolítico.

Por un camino "bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos". La situación hermenéutica parte primeramente del "sistema establecido", la "totalidad" (el sistema judío político, el camino) y una víctima ("lo asaltaron, lo desnudaron, lo molieron a palos"). Allí estaba la víctima del asalto "fuera" del camino, del orden, del sistema, en la "exterioridad" de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido *crítico* que no existe en el mito de la caverna de Platón[49] aquel *rabí* (maestro me-

45. Lo llamado "bíblico" o "religioso" del texto, dentro del jacobinismo propio del pensamiento moderno europeo, desacredita a textos que son "simbólico-narrativos" y sobre los que el filósofo, *como filósofo*, puede efectuar una hermenéutica filosófica. La *Teogonía* de Hesíodo es tan narrativo simbólico como el *Éxodo* de la narrativa judía. Ambos pueden ser objeto de una hermenéutica filosófica. Estos textos no son filosóficos por su contenido, sino por el modo de leerlos. Quiero así librarme del epíteto despectivo de que mi análisis es "teológico" por tomar estos textos "simbólico-narrativos".

46. Este "relato", que enseña inventando o tomando un ejemplo, se denomina un *midrash*. No es propiamente simbólico ni mítico, sino propiamente racional, y se construye en base a situaciones escogidas de la vida cotidiana con intención pedagógica. El "mito de la caverna" de Platón es evidentemente un relato "simbólico" (o mítico), no así la denominada "parábola (o *midrash*) del samaritano", que no tiene ningún símbolo o mito. Es una narrativa ético-racional con estructura metódica explícita.

47. Lucas 10, 25-37.

48. Véase en E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 102ss: "La proximité".

49. La "criticidad" platónica es teórica: en la caverna se ven sombras, no realidades; las confunden con la realidad "los más" (*hoi polloi*), el vulgo. Los sabios, los pocos, los mejores, salen de la caverna: es un mito políticamente aristocrático. El relato sociopolítico del *midrash*

tódico en la retórica crítica) hace pasar primero por el camino *a lo más prestigioso del orden social y político* de Israel: "bajaba un sacerdote", que iba al templo a cumplir con la Ley. Y de manera crítica, irónica, brutal se expresa ante el propio "escriba" (jurista) que lo interpela: "al verlo, dio un rodeo y pasó de largo". La totalización de la Totalidad del sistema en el que se encontraba, el cumplir formalmente la Ley, le impidió abrirse a la exterioridad sociopolítica de la víctima.[50] Para mayor provocación todavía (mucho más que el Zarathustra nietzscheano), se vuelve sobre la tribu de Leví, *la más venerada por la élite jerosolimitana*: "lo mismo hizo un levita", que también debía cumplir con la Ley. Es decir, los sabios, los mejores, los legalistas, los más venerados del sistema no pudieron asumir la "responsabilidad" por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les obnubilaba o les impedía dar un paso "fuera" de él, fuera de la Ley (ya que podía estar impuro y les impediría cumplir con el culto debido). El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, el que estaba fuera de la Ley, un samaritano (un meteco para un griego, un galo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera modernidad, un lumpen en el capitalismo, un sunnita en Irak para el *mariner*, etc.) —de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores—: "al verlo, tuvo *solidaridad*,[51] se acercó a él y le vendó las heridas [...]". Estos textos no han sido asumidos por la filosofía política contemporánea, tampoco en Estados Unidos o Europa; sin embargo, son lo más revolucionario que

del Samaritano no es mítico, es sociopolítico, no es aristocrático ni democrático, es *crítico*; no es teórico, es práctico; no es sólo ético, es sociopolítico.

50. Véase el sentido ético-filosófico de esta acción de "clausura" o "totalización" de la Totalidad (Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vol. 2, § 21: "El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad"; pp. 34ss).

51. El verbo σπαγχνίζομαι (*spagkhnízomai*) usado en el texto griego procede de la raíz del sustantivo "entraña", "víscera", "corazón", y significa "conmoverse", "compadecerse". Deseamos escoger esta raíz para expresar el sentimiento de "solidaridad" (como emotividad crítica volcada a la exterioridad sufriente de la víctima). Es algo radicalmente diverso a la mera "fraternidad" de Derrida; pero tampoco es la compasión de Schopenhauer, ni la conmiseración paternalista o la lástima superficial. Es el *deseo metafísico del Otro como otro*.

hayamos podido observar en la historia de la política occidental, imposible de ser pensados por todas las políticas griegas o romanas.

El concepto de *plesíos* (el cercano o "próximo", prójimo), o de *plesiázo* (aproximarse o "hacerse próximo"), en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo del "cara a cara" (*paním el paním*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros humanos enfrentados, que cuando se "revela" desde el sufrimiento de la víctima,[52] en cuanto interpela *a la responsabilidad política por el Otro*, y exige la superación del horizonte de la Totalidad (el "salirse del camino" establecido).

Esta posición ético-política no es una terapia[53] estoica de los deseos para alcanzar la paz subjetiva (que no otra cosa es la *ataraxía* como la *apátheia*), sino simple y directamente la "terapia público-política del Otro" ("le vendó las heridas echándole aceite y vino") en la que le va la vida al que se arriesga peligrosamente al comprometerse por el Otro.

Las categorías fundacionales de una política *crítica* son entonces dos. [i] El "orden establecido" ("de este mundo": *ek toútou toù kósmon*), la totalidad, como el presupuesto a ser deconstruido; y [ii] la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo ("yo no pertenezco a este mundo": *oúk eimì ek toû kósmou toúton*):[54] la exterioridad. La "Ley" estructura el "orden establecido" ("este orden" o "mundo") y es necesaria. Pero cuando la "Ley" mata es necesario no cumplirla,

52. Desde 1970 venimos insistiendo en todas nuestras obras en esta experiencia es siempre política. Véase Dussel, *Para una ética de la liberación*, 1973, vol. 1, cap. 3, y posteriormente en los vols. 2 a 5 es analizada como la interpelación del Otro como otro, como de otro género o sexo, como nuevas generaciones, como conciudadano explotado o excluido, como víctima. Además véase en Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 1977, § 2.6; *Etica comunitaria*, Paulinas, Buenos Aires, 1986, § 4.2; 1995 (toda la obra, considerando al indio como el Otro originario de la Modernidad); y también mi obra *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1996, en especial "The Reason of the Other: *Interpellation* as speech-act" (pp. 15ss); *Etica de la Liberación*, 1998, caps. 4 y 5.

53. Véase la obra de Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

54. El largo texto al que nos estamos refiriendo es el de *Juan* 8, 21-49.

porque el *espíritu*[55] de la Ley es la vida. Abraham debía matar a su hijo Isaac —como mandaba la "Ley" de los semitas, y que se cumplía estrictamente en las fenicias Tiro o Cartago—[56] pero Abraham mismo, evadiendo la ley por amor a su hijo (el antiEdipo), buscó la manera de reemplazarlo por un animal (según una interpretación de una tradición judía a la que Jeshúa se inscribía, en oposición a la posición dogmática de los sacerdotes del templo que afirmaba que Abraham quiso matar a su hijo para cumplir la Ley, contra quienes Jeshúa luchaba). Ante la autoridad de la "Ley", Jeshúa acusa al propio tribunal que lo juzgaba: "Si fueran [ustedes] hijos de Abraham se comportarían como él. En cambio, están tratando de matarme a mí [...] Eso no lo hizo Abraham[57] [...] ¿No tenemos razón en decir que eres un samaritano?[58] [exclamaron los miembros del Sanedrín...] Yo no estoy loco"[59] [se defendió el acusado].

55. Nuevamente: "espíritu" (*pneuma* en griego, *ruakh* de hebreo) es del orden ético-metafísico [ii], de la Alteridad.

56. Marx bien sabía esto, y por ello denominó Moloch (dios fenicio), que necesitaba víctimas humanas de niños primogénitos (como Edgar, hijo de Marx, quien lo consideró "una víctima más del ídolo"), al capital que rinde interés (la forma más fetichizada, alejada el "trabajo vivo"). El mito abrahámico ha cobrado en la filosofía política actual un lugar central, en la obra de S. Žižek, aunque antes la tuvo en Hegel.

57. El judaísmo dominante, y después las cristiandades, afirmaban a un Abraham sacrificador (el Padre pedía la sangre del Hijo). "Jeshúa, en cambio, parece interpretar este mito de modo diferente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la Ley, se dio cuenta de que la Ley le exigía un asesinato y descubre al Dios cuya ley es la Ley de la vida [...] No mata, porque se da cuenta de que la libertad está en no matar. Luego, su fe está en eso: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham libre por Ley, se liberó para ser un Abraham libre frente a la Ley" (Hinkelammert, 1998, pp. 51-52). Esta interpretación de Hinkelammert se opone entonces a la de Freud, Lacan, Žižek y muchos otros.

58. Ser un "samaritano" es, al mismo tiempo en Israel, alguien que nada conoce de la Ley, y también un enemigo del templo (porque los samaritanos pretendían que era en el monte Garitzim donde debía rendirse culto a Dios). Esto muestra además el sentido del "*midrash* del samaritano", pero también indica el sentido crítico cuando habló con la samaritana y exclamó: "Se acerca la hora en que no darán culto [...] ni en este cerro ni en Jerusalén" (Juan 4, 20). Jeshúa universaliza el desafío crítico de los profetas de Israel, dentro de todo el horizonte del Imperio romano, y más allá (ya que sus comunidades mesiánicas llegarán el imperio persa, y por el Turkestán y el Tarim hasta la Mongolia y la China).

59. Juan 8, 40-49. Nietzsche escribe: "el *loco* viviente" (texto ya citado arriba). Jeshúa era también "loco" para los sacerdotes del templo: locura de "este mundo", del orden establecido, positivo. Racionalidad crítica del mundo por venir ("no soy de este mundo"). La trascendentalidad ético-política de la categoría de exterioridad fue sustantivizada por

La Ley da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo, mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad [ii] (probando por su mera existencia sociopolítica la injusticia de "este mundo" [i], el orden establecido), desde el proyecto de un nuevo orden que "no es de este mundo" (que es histórico, realmente posible, más justo; es el postulado que Marx expuso en el campo económico como un "Reino de la Libertad", y Kant lo explicó como una "idea regulativa" en su "Comunidad ética"[60]) está más allá de la Ley que mata. Jacques Lacan introduce el tema equiparando de alguna manera la Ley con el *Ueber-Ich*, cuando en su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*[61] explica: "En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación —*Cosa* en lugar de *pecado*—, éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la Ley y el pecado, Romanos 7, 7. Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura".[62]

Esto ha producido en filosofía política recientemente una relectura de Pablo de Tarso,[63] que nos permite invertir la interpretación

las cristiandades (y sus enemigos modernos) como un reino del "cielo" etéreo, religioso exclusivamente. Perdió su exterioridad *racional* crítica de universalidad subversiva. De todas maneras todos los movimientos revolucionarios de la cultura llamada occidental, latinogermánica, europea (y bizantina, copta, armenia, etc.) surgen desde este horizonte crítico.

60. Véase *La religión dentro de los límites de la pura razón* (Kant, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, vol. 7, p. 760).

61. "De la ley moral" (VI, 3; Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 100ss).

62. *Ibid.*, p. 103.

63. Véanse por ejemplo las obras de Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Bollati Boringhieri, Turín, 2000; Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999; Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002; Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, París, 2000; etc. En referencia a la obra de G. Agamben, en la que demuestra un gran conocimiento de la cultura griega y semito-hebraica, muestra bien la antinomia entre "la Ley" (*nomos*) y "la fe" (*pístis*) (*Nomos*; Agamben, *op. cit.*, p. 88ss), pensando que "Abramo viene giocato, per così dire, contra Mosè" (p. 89). No hay tal oposición entre Abraham y Moisés: el Abraham que no quiere matar al hijo es el mismo Moisés que dirá: "¡No matarás!" Agamben cree que dicha oposición es una escisión interna de la misma ley: "si tratta piuttosto di opporre una figura non normativa della legge a quella normativa" (p. 91). Pues ¡no! Como Agamben no discierne entre la Ley intrasistémica (*nomos tōn ergōn*) en el nivel ontológico (del sistema)[i] de la

hoy en boga. En general se entiende que la Ley, como obligación formal, niega el *deseo*, y en la medida que éste intenta cumplirse aparece el *pecado*, que Bataille tomará como fundamento del erotismo (como gozo en la transgresión de la Ley); sin embargo, con Hinkelammert, debo interpretar la relación de Pablo de Tarso de una manera inversa. El cumplimiento de la Ley produce la muerte, por ejemplo de Esteban en Jerusalén, porque al no haberla cumplido fue lapidado —y Pablo cuidaba los vestidos del asesinado—. Es la Ley que obligaba a Abraham a *matar* a su hijo. Pablo, en cumplimiento de ésta, perseguía a los cristianos; es decir, la Ley producía

apertura extra-sistémica de la "Ley de la fe" (*nomos písteōs*) [ii] —en referencia al texto que está comentando el filósofo italiano de Pablo, Romanos 3, 27—, y por ello se confunde. En efecto, ambas "leyes" tienen normatividad, pero difieren en su contenido: una, obliga según las exigencias de la *fraternidad* del sistema [i]; la otra, obliga según las exigencias de la *solidaridad* extra-sistémica [ii]. Y por ello, tampoco puede aclarar, por ejemplo, el sentido de "la potencia mesiánica" que se funda en la "debilidad" (pp. 92ss). La "potencia" del Otro en la *solidaridad* es lo que denominaremos en la *Política de la Liberación* la *hiperpotencia*: voluntades unificadas por la sabiduría-locura (las razones que permiten tener, contra Habermas, pero en consonancia con A. Gramsci): el "consenso crítico" con factibilidad estratégica, como lucha de liberación de los oprimidos y excluidos (los *enemigos* del sistema). La "debilidad" de ese *pueblo* en proceso de liberación (como *plebs* que busca ser un *populus*) —el pequeño ejército de G. Washington en Boston— se transforma en "potencia" desde el consenso crítico de los nuevos actores sociopolíticos, y, por otra parte, desde la crisis de legitimidad ("sabiduría de los sabios") del sistema dominador. En fin, Agamben queda todavía atrapado en el "derecho romano". El "derecho semita" (desde al menos el siglo XXIV a.C, mucho antes de Hammurabi) se construye desde otras categorías *críticas* que estamos bosquejando filosóficamente de manera introductoria. De la misma manera, Alain Badiou (en el *op. cit.*) nos presenta un Pablo cuya conversión en el camino hacia Damasco, se presenta como el "acontecimiento" (*événement*: véase de Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, París, 1988) que *abre un nuevo mundo* (el "mundo cristiano univesalista") que constituye un nuevo "régimen de verdad" al que sus miembros guardarán fidelidad. Mi crítica consiste en pensar que ese "acontecimiento" es el fruto de un fenómeno subjetivo falto de condiciones reales, objetivas, de opresión y exclusión dentro del Imperio romano, que permitirán no sólo la "conversión" de Pablo sino la aceptación de su "propuesta" —"locura" para los dominadores del Imperio— por parte de los "oprimidos y excluidos". El concepto de *solidaridad* en Pablo (*ágape*) se distingue de la mera "amistad" fraterna (*philía*) y erótica (*éros*): es el amor como responsabilidad por el Otro, víctima del sistema. Badiou, sufre de un cierto *idealismo*, al haber perdido las condiciones socioeconómicas y políticas de opresión del Imperio. La *solidaridad* es *material*: da de comer al hambriento, cura las heridas del traumatizado; supone una corporalidad viviente institucionalmente inscrita en un sistema inevitablemente de dominador/dominado, de inclusión/exclusión, de ontología/ética-metafísica, de Totalidad/Exterioridad, pero situándolas siempre, no exclusivamente, en un nivel erótico, económico, político, etcétera.

la muerte. Era así necesario, en nombre de la vida, no cumplir la letra de Ley que mata (sino cumplir su *espíritu*). La muerte que produce, cuando se ha tornado fixista, entrópica, es opresión de los dominados. De esta manera, liberarse de ella es afirmar la vida, o, mejor, afirmar una Ley de Vida —que supone la transformación del cumplimiento de la Ley formalista—. La vida de Nietzsche es la vida originaria del mismo sistema, no es nunca la vida del oprimido, del excluido, de la víctima, del débil en la exterioridad del sistema dominado por "el guerrero ario".

De la misma manera podemos ahora encarar la esencia de la *solidaridad* (más allá de la mera *fraternidad* de la Ley, en el sistema como totalidad totalizada como dominación). En efecto, el "¡Enemigo!" [b.1, α.2 o β.2] puede ser el mero "enemigo" del "amigo" en y de la Totalidad [i] (sea óntico, funcional u ontológico). Pero para "el Otro", el que se sitúa más allá del sistema vigente, en su exterioridad [ii], dicho "enemigo" no es el enemigo *suyo*. En el *Código de Hammurabi*, que está constituido desde el horizonte de una metafísica semita,[64] que no es el del derecho romano tan estudiado por G. Agamben, porque es mucho más complejo y crítico, se enuncia: "Para que el *fuerte* no oprima al *pobre*, para hacer justicia con el *huérfano* y con la *viuda*, en Babilonia [...] Que el *oprimido afectado* en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y *se haga leer*[65] mi estela *escrita*".[66]

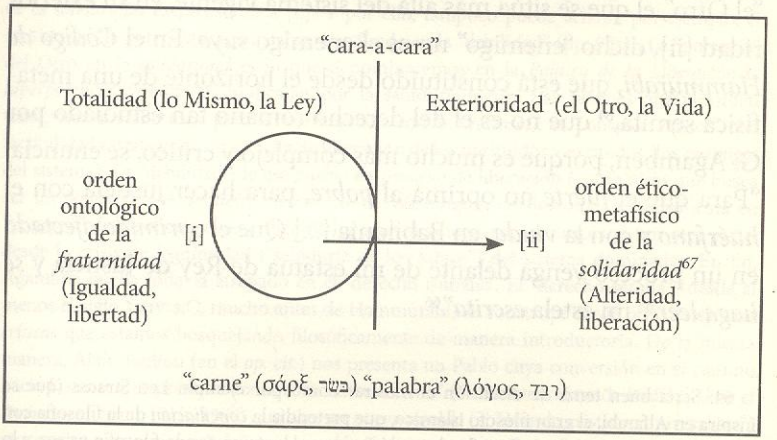
64. Sería buen tema de discusión el mostrar como por ejemplo Leo Strauss (que se inspira en Alfarabi, el gran filósofo islámico, que pretendía la *conciliación* de la filosofía con *El Corán*, pero que al final identifica lo *esotérico* de su doctrina con la filosofía griega y lo *exotérico* con la narrativa de *El Corán*; en Strauss, de igual manera, la filosofía es lo *esotérico* —lo racional— y la narrativa bíblica lo *exotérico* —lo imaginario religioso—) o Hannah Arendt (que al final siguió siendo discípula de Heidegger y nunca superó la ontología) no captaron la originalidad de la experiencia semita (tal como la supo exponer E. Levinas).

65. Obsérvese que la lectura de este "texto" (en el Louvre se encuentra una de estas piedras negras donde está escrito en sistema cuneiforme dicho texto), permite al oprimido enfrentar el *contenido* mismo de la Ley, que pudiera ser contrario a la interpretación tergiversadora *oral* que el opresor podría hacer al no estar *objetivamente* expresada *por escrito*. En este caso *la escritura* es una condición de la universalidad de la ley en protección del oprimido. De nuevo podríamos hacer otra exégesis del sentido del "ser-escrito" no coincidente con el de Derrida.

66. *Código de Hammurabi*, ed. de Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1986, p. 43.

El "enemigo" del "fuerte" es el *pobre*, en tanto potencial posesor de sus bienes dado el estado de necesidad en que se encuentra. El *huérfano* es el competidor del hijo propio; la *viuda* es la enemiga de aquel que desea apropiarse de los bienes de su difunto esposo —que es el tema del *Código de Hammurabi*—, es decir, los "enemigos" de los dominadores del sistema, de la totalidad [i], no son necesariamente los "enemigos" de los dominados, de los oprimidos, de los excluidos [ii]. Éstos, los excluidos y dominados, gritan ahora comprensiblemente (y no descubierto ni por Nietzsche ni por Derrida): "¡Enemigos [del sistema], no hay enemigos [para nosotros]!", porque los enemigos del sistema ¡somos nosotros mismos!

**Esquema 2**
**Los dos órdenes de la *fraternidad* y la *solidaridad***




Ahora se aclara completamente el texto citado por Derrida, que no alcanzaba claridad en sus comentarios. Ahora tenemos igualmente dos momentos; pero se introduce en el primero [1] la oposición *amigo-enemigo* (y no sólo al amigo como en [a.1]); y, en el segundo, se distingue entre dos tipos de enemigos [2]:

67. La *flecha a* indicaría la apertura de la *solidaridad* de la totalidad de la "carne" (el sistema, la totalidad, la fraternidad) hacia la exterioridad del Otro como otro, el "amor de responsabilidad" (*ágape*).

"[1] Maldito el que no tiene *amigos* [1.a], porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo [1.b].
[2] Maldito el que no tenga ningún *enemigo* [2.a], porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final [2.b]".

El primer momento [1], se trata del orden totalizado, de la *carne* [i]. Desde el punto de vista de la moral vigente, hay que hacerse de *amigos* para tener defensa, posibilidades de éxito, cuando uno sea acorralado por los *enemigos* [1.b] intrasistémicos, en un juicio empírico.

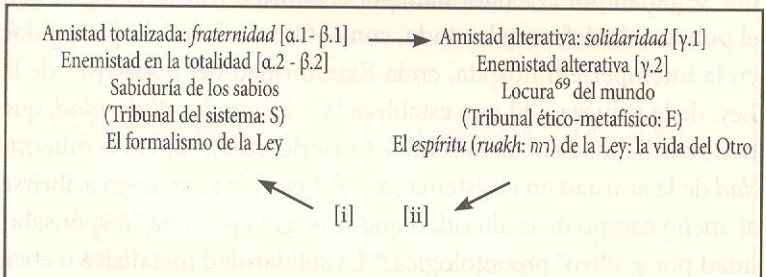
El segundo momento [2], es desconcertante para la lógica ontológica: se maldice al que no ha sabido tener *enemigos* [2.a]. Pero, ¿qué clase de enemigos son éstos? Ahora se trata de esos enemigos que se ganan por la *solidaridad*, por la amistad transontológica con el pobre, el huérfano y la viuda, con el Otro, con los desprotegidos en la intemperie inhóspita, en la Exterioridad del poder [ii], de la Ley, de la riqueza... El que establece la relación de *solidaridad*, que tiene cordialidad con el miserable (misericordia), supera la *fraternidad* de la amistad en el sistema [*α.1-β.1* en *i*], y se arriesga a abrirse al ancho campo de la alteridad que se origina por una "responsabilidad por el Otro" preontológica.[68] La solidaridad metafísica o ética es anterior al desplegarse del mundo (ontológico) como horizonte en donde se toma la "decisión" de ayudar o no al Otro. Pero el que se ayude o no al Otro, en el efectuarse *empírico* de la solidaridad, no evita que ya siempre antes se era *responsable por el Otro*. El que no lo ayuda traiciona esa responsabilidad preontológica. De manera que habrá una *solidaridad a priori preontológica*, y un efectuar *transontológico empírico* de la solidaridad concreta: "Di pan al hambriento" (del *Libro de los muertos* egipcio).

En el sistema se saca la cara por el Otro ante el tribunal de la Ley del propio sistema, que siempre lo declara culpable (por defender al *enemigo* del sistema). La defensa del indefenso, por solidaridad, deja

68. Ante el Otro, tirado fuera del camino, la subjetividad sufre un impacto en su "sensitividad" (*sensitivity*), en su capacidad de "afectividad" (*afectivity*) en tanto puede ser *afectada* por un traumatismo.

al "tutor" del huérfano como *responsable ante dicho tribunal del sistema y como quien ocupa el lugar de la víctima (por sustitución) en su defensa* (del huérfano); *es su testigo* (μάρτυς)*: da el testimonio de la inocencia del Otro*. Los antiguos enemigos del responsable en la solidaridad no son ahora sus enemigos [γ.2], y sus antiguos amigos [α.1- β.1] en el sistema (cuando explotaban en la fraternidad al pobre, al huérfano y a la viuda) son ahora sus nuevos enemigos. Ahora sus nuevos amigos han sido ganados por un nuevo tipo de amistad: la *solidaridad* para con el Otro, con los oprimidos, con los excluidos [γ.1].

**Esquema 3**
**Amistad, enemistad, fraternidad y solidaridad**




69. Esta "locura" se confunde con la mera patología del enfermo mental. Dicha enfermedad era diagnosticada como estar inhabitado por un "demonio", de allí que "endemoniado", "loco" o enfermo mental, por una parte, y, por otra, *el crítico* desde la alteridad del Otro explotado o excluido (el crítico político) se confundían. Por ello, ante el tribunal Jeshúa dice: "Yo no tengo un demonio (*daimónion*" (Juan 8, 49) (correctamente traducido por: "Yo no soy loco"). El sistema legal tiene dificultad de distinguir entre el ladrón (que no cumple la ley) y el crítico *radical* (que pretende cambiar el sistema *total* de la Ley). Por ello, el simple ladrón estaba junto a los subversivos que tienen *solidaridad*: según el mesianismo político (Barrabás) y según el mesianismo profético (Jeshúa): "crucificaron con él a dos bandidos" (*Mateo* 23, 38).

70. En griego *martírion* significa "prueba", "testimonio". De ahí que el "mártir" (*mártus*) sea el "testigo", el "probado", el rehén que responsable por el Otro rinde un testimonio por la víctima del sistema ante el tribunal del mismo sistema. Como puede sospecharse ¡está perdido!

El que era amigo [α.1- β.1] tenía al pobre, al huérfano y la viuda por sus *enemigos radicales* [γ.2]. Es ahora una *enemistad* diferente al mero enemigo en el sistema [α.2 - β.2]. El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político y aun un enemigo extranjero en la guerra. Pero todos esos *enemigos* afirman *lo Mismo* [i].

Por el contrario, los pobres, los explotados, los excluidos *sostienen* al sistema desde abajo. Son aquellos que si se retiraran, el sistema caería hecho pedazos. Son los *enemigos radicales* del sistema en la exterioridad alterativa [γ.2]. Ahora, el que ha negado la enemistad de sus antiguos enemigos, exclama: "¿Enemigos? [de los dominadores quizá, pero, para las víctimas, ¡entre ellos] no hay enemigos!" (transformando los enunciados [b.1] y [b.2]). Los explotados y excluidos que eran al comienzo los enemigos, no son ahora enemigos: la apertura solidaria al Otro destituye la antigua enemistad por una amistad alterativa: la *solidaridad* [γ.1].

Al establecer con ellos ahora *solidaridad*, se ha transformado con respecto a sus antiguos amigos del sistema dominador en algo distinto: ahora es un *traidor* que merece ser juzgado como culpable [S], y para mayor contradicción en dicho tribunal que intenta condenarlo deberá *testimoniar* en favor del Otro (el *enemigo* del mismo tribunal), tomando así en el día del juicio, interior al sistema, el lugar del Otro, del explotado, del acusado al cual ahora defiende y *sustituye*.

Mientras que el juez del tribunal trascendental [E][71] o ético-metafísico, maldice, critica a todos los que no se han hecho de enemigos dentro del sistema [2.a], que son los enemigos de los pobres y oprimidos (que son los dominadores del sistema); enemigos que se "echa encima" a causa de la *solidaridad* con el Otro, con el explotado y el excluido. El que no ha transformado a sus antiguos amigos en el sistema en enemigos, muestra que sigue considerando enemigos a los pobres, al Otro, y en ello manifiesta

71. *Empíricamente* ese tribunal es el "consenso crítico" de la comunidad de los oprimidos y excluidos (véase mi *Política de la Liberación*, Segunda parte, capítulo 5).

que es dominador. Y por ello será declarado culpable en el día del juicio trascendental ético-político: "Yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final" [2.b]. Como ya hemos dicho, el "juicio final" de *Ma'at* es la metáfora de la "conciencia ético-política *solidaria*" que tiene por criterio universal la exigencia de la negación de la enemistad hacia el pobre ("Di pan al hambriento"); pobre que es el *peligro* siempre latente para el rico, el poderoso, el orden fortalecido "con su sangre" (en las metáforas judías o aztecas). El "mito de Osiris", celebrado en la Menfis africana (veinte siglos anterior al ontológico "mito de Prometeo" encadenado a la totalidad), y aún a su corolario (el "mito adámico", que Paul Ricoeur estudia en su obra *La symbolique du mal*, en tiempos que yo seguía sus clases al comienzo de la década de los años sesenta en La Sorbonne de París), es el origen de los mitos éticos *críticos* del antiguo Mediterráneo, de donde proceden Atenas y Jerusalén.

El tribunal del sistema [S] juzga según el formalismo de la Ley[72] de la totalidad [i]. El otro tribunal ético-metafísico, trascendental o alterativo [E], juzga críticamente desde la vida de la víctima, es decir, según los criterios de los oprimidos y excluidos, y por ello funda el nuevo y futuro sistema del derecho [ii]. Ante este último tribunal (que es el consenso crítico de la comunidad de los oprimidos y excluidos; es la *plebs* que alcanza el *consensus popoli* de Bar-

72. Esta es la "Ley" que mataría a Isaac, pero Abraham no la cumple; es la que mata a Jeshúa. Por ello, Pablo de Tarso exclama que la Ley que debía "dar la vida (*zoé*), daba muerte (*thánaton*)" (Romanos 7, 10). Cuando Pablo habla del "no desearás" (*ouk epithuméseis*)" (Rm. 7, 8) no se trata del "deseo" lacaniano (del deseo como imposiblidad de alcanzar la satisfacción en el objeto), que se opone a la mera "pulsión" (que alcanza la satisfacción). Aquí el "deseo de la *carne*" es justamente el "querer totalizar el sistema" (la fetichización de la Totalidad) en la *fraternidad*. La Ley del sistema no obliga al que descubre la *solidaridad*, porque no acepta las "tendencias" del sistema, el "deseo de la *carne*". En el sistema de dominación no hay entonces conciencia de la "falta" (*amartía*: pecado), que consiste en la "negación del Otro". El formalismo totalizado de la Ley mata: mata al Otro; es el deseo de la muerte del Otro. Cuando el "espíritu" de la Ley se revela, la ley formalista muestra todo su poder asesino (es la Ley que justifica la muerte del Otro). Por su parte, el "*désir métaphysique*" de Levinas no es ese "deseo" del sistema (la *fraternidad*: el "deseo de la *carne*"), sino "deseo del Otro *como otro*", en su diferencia (es, nuevamente, la *solidaridad*): "El deseo metafísico (*désir métaphysique*) tiene otra intención —él desea más allá de todo lo que puede simplemente completarlo. Él es como la bondad: el Deseado no lo llena, sino que ahonda el mismo deseo" (E. Levinas, *Totalité et Infinit*, Nijhoff, La Haya, 1968, p. 4).

tolomé de Las Casas[73]), "en el día del juicio final" (que actúa como un *postulado* que establece un criterio de orientación, lógicamente pensable, empíricamente *imposible* de realizarse perfectamente, pero que comienza ha ejercer su función en todo acto de justicia que se cumple según las exigencias que establecen las necesidades del Otro, del pobre, del huérfano, de la viuda), el traidor es lo muy semejante a lo que Walter Benjamin describe como el que irrumpe en el "tiempo-ahora" (*Jetzt-zeit*) como el "mesías".[74] El mesías es el maldito y el traidor[75] desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominador: se ha tornado su *enemigo*, pero no óntico [α.2], sino un enemigo mucho más radical aún que el "enemigo absoluto" u ontológico [β.2] de Derrida (el bárbaro al que se le hace la guerra a muerte). Es Miguel Hidalgo, al que un tribunal con mayoría de *criollos* (blancos mexicanos) lo condena a muerte (por haber levantado un ejército de indios y esclavos) en 1810. El Otro es el "enemigo radical" [γ.2] porque exige al sistema, a la totalidad [i], una completa inversión de su sentido: es el enemigo metafísico; exige la transformación del sistema *como totalidad*.

Creo que ahora se entiende aquello de que es "¡Maldito el que no tenga ningún *enemigo*!" [2.a]. Es un maldito a los ojos del juez que juzga desde la alteridad del pobre, del Otro, simplemente

73. En 1546 este pensador escribe defendiendo a los indígenas del Perú una obra política histórica: *De potestate regis* (véase en mi *Política de la Liberación*, el § 06, [101ss]), donde justifica la ilegitimidad de toda decisión del Rey que se opusiera al *consensus populi*.

74. "La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío [i], sino por un tiempo pleno, *tiempo-ahora*" (*Tesis de filosofía de la historia*, 14; en *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, p. 188). Y todavía: "En esta estructura reconoce el signo de una detención *mesiánica* del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido" (*Ibid.*, Tesis 17; p. 190). El "tiempo" mesiánico es la irrupción en la historia de la *solidaridad*; es decir, de alguien que se encuentra investido de la responsabilidad por el Otro que lo obliga a obrar contra corriente: es la irrupción de la "palabra" [ii] crítica que deviene presente en la "carne" [i]: el sistema del "tiempo continuo".

75. A Miguel Hidalgo se lo obliga: o a negar su causa (ser traidor a su pueblo oprimido), tenido como rehén por los españoles en el México de 1811 (situación considerada por E. Levinas en su segunda gran obra del 1974), o a morir como traidor ("de su Rey y su Dios"). Lo inaceptable en Hidalgo es que al haber sido del grupo dominante (por criollo blanco y autoridad sacerdotal ante el pueblo) hubiera *traicionado* a sus *amigos* (de Nueva España, la Colonia), habiéndose tornado *amigo* de los *enemigos* del sistema colonial.

porque ha vivido en la complicidad del sistema, explotando y excluyendo a "los pobres, los huérfanos y las viudas", al Otro. El no haber sido perseguido; el no haber tenido enemigos, es el *signo* suficiente de haber negado la *solidaridad* y haberse mantenido en la *fraternidad* dominadora. Y porque nada ha hecho por el débil, entonces será juzgado como culpable ante el tribunal ético-metafísico alterativo de la historia.

Esto introduce el último tema, quizá el menos claro tanto en Nietzsche como en Derrida. Se trata del segundo momento [b.2] de la segunda aporía nietzscheana: "Grito yo, el *loco* viviente". Aquí, además, entra todo un tema esencial para la filosofía de todos los tiempos.

Se trata de la oposición entre la "sabiduría del sabio" (σοφία τών σοφών,[76] חָכְמָה חֲכָמִים[77]) como ser-para-la-muerte (la sabiduría en el sistema dominador, es decir, "sabiduría de la carne"[78] [σοφία σάρξα]) [A.2], y el "saber crítico", que es "locura para el sistema" (μωρά τού κόσμου[79]) como ser-para-la-vida [B.2]. El mesías de W. Benjamin era el "loco" ante la sabiduría del sistema. En todo el comentario, Derrida nunca da una clara explicación de esta oposición dialéctica. Creo que ahora tenemos las categorías suficientes para entender la cuestión.

El "consenso de los excluidos" [ii] es la "sabiduría" como exterioridad (lógos, dabar).[80] Cuando ese consenso crítico —que deslegitima el "estado de derecho", que como Voluntad de los opri-

76. Pablo de Tarso, *I Carta a los corintios* 1, 18. Los demás textos son de esta *I Carta de los corintios* 1, 26-2, 14.

77. Isaías 29, 14. Esta "sabiduría del sistema" dominador es entonces "sabiduría de la carne" (σοφία σάρξα), es "el sabio moribundo".

78. La totalidad, el sistema, es la "carne", pero en cuanto categoría subjetiva, existencial, antropológica. Además, la "carne" es la expresión unitaria del ser humano (no hay "cuerpo" ni "alma"; el alma griega es inmortal; la carne semita muere y resucita). Véase Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

79. El "mundo" es también la totalidad del sistema, pero como una categoría que expresa un nivel más objetivo, institucional, histórico, como estructura de poder político.

80. Esta "*dabar*" semita, o "*lógos*" griego, se origina en la antigua manifiestación del dios Ptah egipcio, cuya "lengua" (como para los semitas) era la palabra como sabiduría, la diosa *Thot*. Egipto está detrás de Grecia y de los palestinos (entre los que se encuentran los judíos, cuya lengua hebrea era un dialecto cananeo).

midos (en "estado de rebelión") pone aún en cuestión al mismo "estado de excepción" (de C. Schmitt)— irrumpe críticamente en el sistema vigente de dominación de la palabra: la "palabra [ii] se hace carne [i]"[81] (entra en la totalidad, la carne, desestructurando el sistema de dominación). El meshíakh de W. Benjamin justifica ahora con una sabiduría antisistémica ("locura" de la totalidad), contra la "sabiduría de los sabios", sus antiguos amigos, la praxis liberadora de los enemigos del sistema, que ya no son los enemigos del meshíakh.

Hidalgo, el de la clase sacerdotal, de raza blanca y en posición de dominador, lucha contra la misma élite de la que formaba parte, en una guerra por la emancipación anticolonial. Sus razones sonaban a los oídos de sus antiguos amigos (las autoridades virreinales que lo persiguen militarmente, los obispos que lo excomulgan y los criollos que lo condenan a muerte) como locura insensata, rebelión injustificada, traición de lesa majestad. El hecho empírico de la muerte del inocente, de Miguel Hidalgo y Costilla, que teniendo la solidaridad como presupuesto, se descubre como ya siempre responsable por el Otro, el esclavo, el indio, el colono, es el loco rehén en manos del sistema. A este hecho, la muerte del inocente culpable de solidaridad, E. Levinas lo denomina la revelación en la historia de "la gloria del infinito" —tema sobre el que discutimos largamente con A. Putnam en el comedor de profesores de la Harvard University hace algún tiempo.

Se trata, entonces, de un momento central de la Política de la Liberación, el momento en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la plebs[82] (pueblo mesiánico en el sentido de W. Benjamin[83]), desde la exterioridad del sistema del poder de los

81. *Juan* 1, 14.

82. Véase Ernesto Laclau, *La razón populista*, FCE, México, 2005.

83. Sin embargo, debemos agregarle a Benjamin dos aspectos fundamentales, no claro en su individualismo puntual: a) el *mesías* tiene memoria de sus gestas (memoria de las luchas de un pueblo, y por lo tanto *otra* historia [ii] que la historia del tiempo-continuo [i]); y el mesías b) es una *comunidad mesiánica* (un *pueblo*), actor colectivo de la construcción de otro sistema futuro [ii], más allá de la "esclavitud de Egipto" (metáfora de la ontología opresora).

que "mandan mandando" (como expresa el EZLN, los zapatistas), tiende a constituir desde abajo un poder alternativo, el del pueblo nuevo (*populus*), construido desde la "locura" para el sistema dominador. La sabiduría del sabio crítico, sabiduría popular de los "de abajo", ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa "liberación" subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la solidaridad, el amor, la amistad por el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero, ya sugerida por el sistema del derecho que incluye su contradicción (las víctimas de la Ley), el del Código de Hammurabi, aquel rey semita de Babilonia, ciudad cuyas ruinas están en la cercanía de la actual Bagdad, destruida por los bárbaros al comienzo del siglo XXI, enemigos de todos los condenados de la Tierra.

Y con Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar al final que sólo cuando esos "condenados", enemigos de los dominadores del mundo, se liberen, entonces, sólo entonces "llegará la hora de la alegría".

***

Valga todavía una última reflexión sobre una obra que cumplió cuatrocientos años hace poco (1605-2005). En Don Quijote de la Mancha, primera novela de la Modernidad según los críticos literarios, el "Cide Hamete Benengeli, autor arábigo y manchego", susurraba al oído de Miguel de Cervantes,[84] que don Quijote se hundía en lecturas de ficción, y que "con estas razones perdía el pobre caballero el juicio, [...] desvelándose por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles".[85] Y es así que cayó en la *locura*.

84. El "manco de Lepanto" hacía como si un autor de una *cultura superior* a la europea, es decir, la arábiga, que procedía del Sur negro del Norte del África, de *Las mil y una noches*, le hubiera dictado su obra: "Cuenta Cide Hamete [...] en esta [...] historia, que [...]" (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. XXII; Real Academia Española, México, 2004, p. 199).

85. *Ibid.*, cap. 1, p. 29.

En el capítulo XXII de la Primera parte, "De la libertad que dio don Quijote a muchos desdichados",[86] se cuenta que venían por el camino unos soldados y doce presos "ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro" rumbo a las galeras, "gente forzada del rey". A lo que don Quijote se pregunta: "¿Es posible que el rey haga fuerza a ninguna gente?" Y reflexionaba inquietantemente: "Como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, van de por fuerza, y no de su voluntad. —Así es —dijo Sancho—. —Pues, de esa manera —dijo su amo [Quijote]—, aquí encaja la ejecución de mi oficio: defender fuerzas y socorrer y acudir a los miserables". Sancho le advierte que "la justicia [...] es el mismo rey".

Quijote logra que los soldados le permitan preguntar a cada uno "la causa de su desgracia". Después de largas preguntas y respuestas lanzadas a cada uno de los reos, el Quijote concluye:

> Todo lo cual se me representa a mi ahora en la memoria [gracias al relato de los reos], de manera que me está diciendo, persuadiendo y aun forzando que muestre con vosotros el efecto para [lo] que el cielo me arrojó al mundo y me hizo profesar en él la orden de caballería que profeso, y el voto que en ella hice de favorecer a los menesterosos y opresos de los mayores.

Lanzándose el Quijote contra los soldados, liberó a los reos. Uno de los liberados, agradeciendo la locura[87] osada del caballero, exclamó: "Señor y *liberador* nuestro [... ni] pensar que hemos de

86. *Ibid.*, cap. XXII, pp. 199-210.

87. "Pasamonte, que no era nada bien sufrido, estando ya enterado que don Quijote *no era muy cuerdo* [...]" (*ibid.*, p. 209), es decir, estaba *loco*. Cervantes presenta la locura de la ficción como el horizonte desde el cual es posible la crítica al sistema, que es aceptada como la del bufón en las fiestas medievales del "Cristo arlequín", donde se podía criticar carnavalescamente hasta al rey o al obispo en el poder. Catarsis festiva, metáfora de las revolucionares empíricas, históricas, reales. Como los esclavos del Brasil que en sus danzas rituales "luchaban contra el Señor de los ingenios", símbolo anticipatorio de la lucha efectiva socioeconómica y política que se dará contra la esclavitud.

volver ahora a *las ollas de Egipto* digo, a tomar nuestra cadena y a ponernos en camino [... hacia la antigua prisión]".

El autor de *Don Quijote de la Mancha*, aquel gran crítico del sistema de su época, logra mostrar las injusticias del inicio mismo de la Modernidad desde la *locura* de aquel caballero aparentemente anacrónico. ¡Era una manera de mostrar la *locura* de la *solidaridad* ante la racionalidad fraterna del orden establecido!

# SISTEMA-MUNDO Y "TRANS"-MODERNIDAD[1]

En este corto trabajo intentamos comenzar de nuevo una reflexión que nos viene ocupando desde el comienzo de los años sesenta del siglo pasado. Radicalizaremos algunas opciones teóricas al encontrar en trabajos recientes hipótesis muy plausibles, que por triviales no habían sido consideradas hasta el presente. La "centralidad" de Europa se reduce ahora a sólo dos siglos (a lo más a 225 años), lo que permite suponer que lo no subsumido por la Modernidad tiene mucha posibilidad de emerger pujante y ser redescubierto no como un milagro antihistórico, sino como el resurgimiento de una potencialidad reciente de muchas culturas sólo ocultadas por el "brillo" deslumbrante —en muchos casos aparente— de la Cultura Occidental, de la Modernidad cuya globalidad técnica y económica está lejos de ser una *globalización cultural de la vida cotidiana-valorativa* de la mayoría de la humanidad. Es desde esa potencialidad no incluida de donde surge, desde la "Exterioridad" alterativa, un proyecto de "Trans"-Modernidad, un "más allá" trascendente a la Modernidad occidental (en cuanto nunca asumida; en cuanto despreciada y valorada como "nada") que tendrá una función creadora de gran significación en el siglo XXI.

1. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en un seminario con la participación de Immanuel Wallerstein, G. Arrighi y Walter Mignolo, en el F. Braudel Center for the Study of Economics en la Universidad de Binghamton (Mass.), diciembre 1998.

## § 1. Una hipótesis todavía con aspectos eurocéntricos: the "World-System"

La "hipótesis" de un World-System surgió como contrapartida de un primer eurocentrismo, que pensó que Europa, desde sus pretendidos orígenes griegos y medievales latinos, produjo "desde-dentro" los valores, los sistemas instrumentales (posiciones de Hegel, Marx, Weber o Sombart) que se universalizaron en los últimos cinco siglos, en el tiempo de la Modernidad. Esta posición eurocéntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII,[2] con la "Ilustración" francesa e inglesa y los "románticos" alemanes, reinterpretó la Historia mundial entera, proyectando a Europa hacia el pasado e intentando demostrar (demostración que ha rendido frutos a Europa en los dos últimos siglos) que todo había sido preparado en la Historia universal para que dicha Europa fuera "el fin y el centro de la Historia mundial" —al decir de Hegel—.[3] Fue con los "Enciclopedistas" que comienza por primera vez la distorsión de la historia (*L'Esprit des Lois* de Montesquieu es un buen ejemplo[4]), pero igualmente con los "ilustrados" ingleses, y en Alemania con Kant, y finalmente con Hegel, para quien el Oriente era la "niñez (*Kindheit*)" de la humanidad, el lugar del despotismo y la no libertad, desde donde posteriormente el Espíritu (el *Volksgeist*) remontará hacia el Oeste, como en un camino

2. Hasta ese momento, como veremos, Europa supo claramente que el "centro" cultural más avanzado estaba en el Sur (musulmán, del Magreb hasta Egipto, que era para Europa el lugar de la cultura "clásica" como lo ha demostrado Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, t. I, 1987) y en el Este (incluyendo al mundo islámico desde Bagdad, aunque en crisis por el Imperio otomano, el Indostán y la China). Véase la obra de Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, Oxford University Press, Oxford, 1989. Esta obra de Abu-Lughod comienza, en su exposición, por Francia, Flandes y después va hacia el Este. Es un relato todavía que parte desde Europa, sin ser ya eurocéntrico.

3. Véase mi libro *The Invention of the Americas*, Continuum, Nueva York, 1995, chap.1, pp.19ss.

4. Escrito en 1748, escribe en el Libro VIII, cap.XXI: "China, pues, es un Estado despótico; y su principio es el temor". En 1762 Nicolás-Antoine Boulanger escribía *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Y el término se acuñará hasta el presente, siendo en todo falso y distorsionante.

hacia la plena realización de la Libertad y la Civilización. Europa habría sido desde siempre elegida por el destino para ser el sentido final de la Historia universal.

Por el contrario, la visión del World-System intentaba demostrar que, desde finales del siglo XV, Europa, por el descubrimiento de América, comenzó a desplegar dicho World-System como Imperio-mundo fracasado, que es el primero "mundial" y no pudo haberlo antes. Gracias a la exposición histórica "de larga duración" de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein tuvo la creadora idea de escribir la historia de este proceso: "A finales del siglo XV y principios del XVI, nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea".[5]

Para muchos esta visión de las cosas subsumía la formulación de la antigua "teoría de la dependencia" latinoamericana, no la negaba sino que la subsumía, le daba un marco histórico mucho más plausible. Limitaba la "centralidad" de Europa a los cinco últimos siglos y le quitaba el "aura" de "centro" eterno de la historia mundial. La Modernidad habría sido el manejo (*managment*) de dicha "centralidad" del World-System. Por ello España y Portugal, como prolongación del capital genovés[6] eran para mí la "Primera Modernidad",[7] de manera que, por ejemplo, las discusiones de Bartolomé de Las Casas contra Ginés de Sepúlveda fueron el comienzo del antidiscurso de la Modernidad (siendo Ginés un intelectual moderno, expresión de la visión eurocéntrica hegemónica en el momento). El mismo J. M. Blaut une el "Rise of Europe" con el descubrimiento de América (1492),[8] y como Marx mismo (citado por I. Wallerstein en la ya indicada obra al comienzo mismo del tomo I), dicho descubrimiento es un momento fundamental en el origen del capitalismo y de la "acumulación primitiva".

5. *El moderno sistema mundial*, I, cap.1 trad. esp. Siglo XXI, México, t.I, p. 21.

6. Giovanni Arrighi, *The long Twenty Century*, Verso, Londres, 1994.

7. Ahora incluirá igualmente la hegemonía intra-europea de Amsterdam, Francia y el Reino Unido antes de la Revolución Industrial.

8. *The colonizer's model of the World*, The Guilford Press, Nueva York, 1993, p. 187ss.

En mi reciente obra *Ética de la Liberación*[9] doy las razones por las que fue España, y no Portugal ni una nación musulmana del Magreb o la China, la que pudo descubrir América. Pero, a partir de esta hipótesis antieurocéntrica (del "primer" eurocentrismo), cuando se habla de "descubrimiento de América" se indica simultánea y necesariamente: World-System, capitalismo y Modernidad (para mí, no para Wallerstein que reserva el concepto de "Modernidad" para el tiempo de la "Ilustración" —posición que ahora contará con un nuevo argumento que yo mismo aportaré, pero para dar otro sentido a dicha tesis).

De todas maneras, esta "hipótesis" del World-System suponía que el "Rise of the West" partía de la *ventaja comparativa* que a la Europa moderna (en especial el Renacimiento) le habían dado los grandes descubrimientos científicos, los metales preciosos (plata y oro), la nueva fuerza de trabajo incorporada al sistema (la de los indios, de los esclavos africanos del siglo XVI al XVIII en América), los nuevos alimentos (la papa inca, el maíz, el *tomatl* y el *chocolatl* mexicanos, etc.),[10] los millones de kilómetros incorporados a la agricultura de las colonias europeas por la Conquista, y el invento de nuevos instrumentos económicos. Todo esto permitía el triunfo de Europa en la competencia ante el mundo islámico, el Indostán, el Sudeste asiático o la China. Además, los europeos, gracias a la carabela (descubierta por los portugueses en el 1441), eran los únicos que podían atravesar los Océanos, armar sus barcos con cañones de alto poder, y dominar primero el Atlántico (pretendidamente desde el siglo XVI "centro" geopolítico del mundo), y posteriormente el Índico y el Pacífico. El World-System lo originó Europa gracias a la invasión del continente americano (llamado "descubrimiento") y su superación deberá nacer "desde-*dentro*" de ese proceso de globalización comenzado en 1492 y que se profundiza al final del siglo XX.

9. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* [30-33], Trotta, Madrid, 1998, p. 52ss.

10. El 94% de los tubérculos que se usan para la alimentación humana en el siglo XIX provienen de Amerindia.

Sin contradicción con esta visión de las cosas, aunque significando una tradición intelectual completamente distinta, hablar de "Post"-modernidad (momento a del Esquema 2) es indicar que hay un proceso que surge "desde-*dentro*" de la Modernidad, y significa un estado de crisis actual en el horizonte de la globalización. Hablar en cambio de "Trans"-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea*, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará "desde-*fuera*" de ella *componentes esenciales de sus propias culturas excluidas*, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI. Aceptar esa masiva Exterioridad a la Modernidad europea permitirá comprender que hay momentos culturales situados "fuera" de dicha Modernidad. Para ello habrá que superar una interpretación que supone todavía un "segundo" y muy sutil eurocentrismo[11], pasando a una interpretación no-eurocéntrica de la historia del sistema mundial, sólo hegemonizado por Europa por algo más de 200 años —y no 500—, por lo que el hecho de que otras culturas hasta ahora despreciadas, no valorizadas, estén emergiendo desde un "más-allá" del horizonte de la Modernidad europea no es un mero milagro de su surgimiento desde la nada, sino el retorno a ser los actores que ya lo han sido en esa historia en otras épocas recientes. Aunque la cultura occidental se globaliza —en un cierto nivel técnico, económico, político, militar— no agota por ello otros momentos de enorme creatividad en esos mismos niveles que afirman desde su "Exterioridad" otras culturas vivientes, resistentes, crecientes.

11. El "primer" eurocentrismo es el de Hegel o Weber, que suponen la superioridad de Europa; superioridad probada "desde" factores puramente internos de la misma Europa. El "segundo" tipo de eurocentrismo, que ha superado el "primero", piensa todavía desde Europa, aunque acepta que Europa logró el domino por momentos venidos desde "afuera" (por ejemplo, los metales preciosos americanos), lo que le permitirá triunfar en la competencia con el Mundo musulmán, el África y el Asia desde el 1492. Las descripciones parten narrativamente siempre desde Europa. África o Asia son el mundo *externo*, lejano, posterior. Intentamos superar este "segundo" eurocentrismo para indicar el sentido de una "Trans"-modernidad como proyecto, como alternativa.

## § 2. ¿Qué significó China en el "World-System" hasta el siglo XVIII?

En una obra anterior demostraba por qué China no pudo descubrir América.[12] Aunque me oponía a considerar a China inferior (desde un punto de vista económico, cultural, técnico y hasta científico) a la Europa de los siglos XV y XVI, argumentaba que China no podía ser hegemónica del "nuevo sistema" porque no descubrió América, y no lo hizo porque el "centro" del "Sistema inter-regional"[13] se encontraba hacia el oeste de la China, en el Indostán y el mundo musulmán, y por ello América estaba fuera de su horizonte —y si llegó a Alaska o a California nada de interés comercial pudo encontrar, como es de suponer—. Con ello se pensaba que China permaneció periférica, o al menos no era central en el World-System, anterior al capitalismo y a la Modernidad por no haber descubierto América, y como algunos llegaban a indicar que, siendo el Renacimiento italiano el comienzo de la Modernidad —tesis de G. Arrighi—, en China sólo hubo a lo más un proto-proceso renacentista en algunas de sus grandes ciudades como Huangchou. Pero fue un proceso que abortó ante la presencia expansiva del colonialismo portugués, español, holandés y posteriormente inglés y francés. China no fue moderna ni capitalista ni central, sino que quedó en la "noche oscura" del despotismo oriental, del "modo de producción asiático"...

André Gunder Frank nos propone en *ReORIENT. Global Economy in the Asian Age*[14] una hipótesis que sería un nuevo argumento en favor del concepto actual de "Trans"-modernity —y no

12. *Ética de la Liberación*, [30-31], pp. 52-54.

13. Lo llamo "Inter-regional-System": Asiatic-afro-mediterranean, y no "World-System" por no incluir todavía a América, ya que nos situábamos antes del 1492.

14. University of California Press, Berkeley, 1998. Léanse los tres artículos publicados en Review vol. XXII, 3 (1999) de Samir Amin, "History Conceived as an Eternal Cycle" (pp. 291-326); Giovanni Arrighi, "The World According to Andre Gunder Frank"(pp. 327-354), y Immanuel Wallerstein, "Frank proves the European Miracle" (pp. 355-372). Debo admitir que acepto casi todas las críticas de los tres autores contra A. G. Frank, pero sin embargo los tres admiten que Frank ha apuntado a una verdad olvidada: la importancia de China. Y digo olvidada, porque si China era el país más productor del sistema hasta

sólo de "Post"-modernity—, como podrá verse. Indicaré someramente alguna de las tesis sostenibles de A. G. Frank e intentaré al mismo tiempo de anotar mis diferencias.[15]

Es "trivial" —y lo obvio frecuentemente oculta grandes verdades— que China fue hasta el siglo XVIII considerada por los europeos una potencia económica, política y cultural.[16] Adam Smith se refiere de manera obvia a la magnitud económica de China. En frecuentes pasajes de su obra *El origen de la riqueza de las naciones* (todavía en 1776), observando su grandeza y lo bajo de sus salarios, escribe: "China ha sido durante mucho tiempo uno de los países más ricos, mejor cultivados, más fértiles e industriosos, y uno de los más poblados del mundo [...] Las relaciones de todos los viajeros convienen en los bajos que son los salarios del trabajo y en las dificultades que tropiezan los obreros para poder mantener una familia".[17]

Considérese que Smith usa el término "industrioso" y "salario" tal como lo hará con respecto a Inglaterra o Escocia, por lo que

el siglo XVIII, el más poblado, etc., la descripción del World-System debió comenzar por tomar en serio y en primer lugar a la China, Y nadie había hecho esto.

15. Desde ya acepto las críticas de A. G. Frank contra el concepto de "modo de producción asiático" que es una falacia "orientalista" (por usar el término de Edward Said), pero de allí a quitar todo sentido al concepto de "valor", "capital" y "capitalismo" hay mucha distancia. Lo que aparece, por el contrario, es una pregunta interesante que A. G. Frank no se hace: ¿Fue la China del 1400 al 1800 un país mercantil capitalista? Y creo que él ha aportado la razones para poder comenzar (es tema entonces de futuras discusiones) a afirmar que China tuvo regiones donde se desarrollaron seriamente modos de producción proto-capitalistas manufacturero, en el nivel de la "subsunción formal" de plusvalor en el proceso de trabajo (pero sin "subsunción material" y por lo tanto "real") en el "capital" *sensustricto*, con obtención entonces de "plusvalor (*Mehrwert*)" —en el sentido conceptual de Marx en *El capital*— en las fábricas o "trabajadurías" artesanales de tantas ciudades chinas de la porcelana, alfarería, tejidos de seda, etc. Tiene razón S. Amin al mostrar que el Estado chino, de gran potencia y organización, jamás dejó que una cierta burguesía naciente (¿los eunucos?) hubiera podido tomar el poder, y con ello impidió el crecimiento normal del capitalismo. De todas maneras A. G. Frank nos permite lanzar más preguntas creativas de las que él mismo se hace, y no pude hacerlas ni contestarlas adecuadamente, ya que ha descuidado desde hace tiempo la categoría de "valor" (no sólo "valor de cambio") en Marx mismo.

16. No se olvide que en el siglo XV, cuando Inglaterra tenía tres millones de habitantes, España 10, Francia 18, toda Europa 69, la China ya llegaba ella sola a 125 millones. En 1800 Europa tenía 188 millones, y la China casi el doble: 345 (Frank, 1998, p. 168).

17. Libro I, cap. 8; trad.esp. FCE, México, 1984, p. 70.

parece difícil que una tal "industriosidad" manufacturera y un tal "salario" no deban dar a los propietarios de dichos establecimientos "plusvalor" en sentido estricto:

> No nos es dado citar país alguno cuyo progreso en la prosperidad haya sido tan continuo que pudiera haber facilitado la adquisición de un capital suficiente para estos [...] propósitos, a no ser que demos crédito a las maravillosas relaciones de la riqueza y cultura de China.[18] China es un país mucho más rico que cualquier parte de Europa, y la diferencia en el precio de las subsistencias es muy grande entre estos dos continentes. El arroz es mucho más barato en China que el trigo en cualquier región de Europa.[19]

La vida de la élite es mucho más "desarrollada" en China que en Europa (es el "lujo" que exige Sombart para el capitalismo[20]): "El séquito de un magnate en China o en el Indostán es, según todas las referencias, mucho más numeroso y espléndido que el de las personas más ricas de Europa".[21]

Pero, de todas maneras, las enormes masas de obreros son más pobres: "El precio real del trabajo, o sea la cantidad real de las cosas necesarias para la vida que percibe el trabajador es [...] más bajo en la China y en el Indostán, los dos mercados más grandes de las Indias Orientales, que en la mayor parte de Europa".[22]

Para Adam Smith, entonces, el descubrimiento de América hispana permitirá a Europa comprar en ambos mercados (los más ricos del World-System, los más variados del mundo hasta la Revolución industrial): "La plata del Nuevo Mundo es, al parecer, una de las principales mercancías que se emplean en el comercio practica-

18. *Ibid.*, Libro II, cap. 5; p. 331.
19. *Ibid.*, Libro I, cap. 11, Disgresión, Primer periodo; p. 182.
20. Véase de Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
21. *Op. cit.*, Tercer periodo; p. 198.
22. *Idem.*

do entre *los dos extremos [sic] del Antiguo*, y es, en gran parte, este metal el que conecta regiones tan apartadas del globo".[23]

Es interesante anotar que los "dos extremos" del "Sistema interregional" *antiguo* se conectan en el *Nuevo* sistema con el "Nuevo Mundo" constituyendo el "*Primer* World-System". Europa puede entonces "comprar", gracias al dinero latinoamericano (peruano-mexicano), en el "mercado" chino; es decir, puede "vender" muy pocos productos-mercancías (excepto plata) fruto de su "industriocidad" por subsunción del "trabajo asalariado" europeo, porque es una región productivamente "subdesarrollada" sin competencia posible ante el mayor "desarrollo" de la producción de mercancías chinas tales como los utensilios de porcelana, los tejidos de seda, etc. Como la fuente del "dinero-plata" está en América: "En China, nación más rica que cualquiera de las de Europa —repite A. Smith—, el valor de los metales preciosos se cifra mucho más alto que en ninguna parte del continente europeo [... gracias al] descubrimiento de las minas de América".[24]

La crisis de la hegemonía china en el "antiguo sistema" —¿el primer sistema capitalista?— debido a causas que habrá todavía que estudiar con mayor profundidad,[25] permitió el "Rise of the West".

Max Weber tuvo la intuición de que, de no ser Europa la región más preparada para efectuar la Revolución industrial, debían serlo China o Indostán. Por ello dedicó sus trabajos sociológicos, en el nivel ético y religioso, para probar el porqué China e India no pudieron dar origen a la sociedad capitalista. El fruto de sus

23. *Ibid.*, p. 199.

24. *Idem.* Concluye la digresión sobre las variaciones del valor de la plata (p. 229).

25. Entre ellas: el bajo salario en China no permitió el uso de la máquina, permaneciendo en el nivel de un capitalismo manufacturero de la porcelana y los tejidos de la seda con creación de plusvalor absoluto, habiendo sólo subsumido formalmente el proceso artesanal de producción tradicional. La crisis política entre la dinastía de Manchuria y la China del centro, la necesidad de terminar de colonizar el Sur y la ocupación del occidente de la China (territorio casi el doble del ocupado por la China en toda su historia), encerró a China en sus propios límites, perdiendo interés por el mercado externo, produciendo así un vacío que llenará Europa, en especial el Reino Unido. La pérdida de los mares o la represión de la burguesía naciente por parte del Estado imperial muestra la diferencia con Inglaterra, una isla con una monarquía en crisis.

enormes investigaciones,[26] una y otra vez concluían con la misma respuesta: China e Indostán no pudieron ser capitalistas por... su régimen corporativo de propiedad, por tener una burocracia que impedía la competencia, etc. Y, por el contrario, al estudiar la ética de los profetas de Israel[27] encuentra que desde un tiempo tan antiguo se comenzó a preparar el largo camino que culminaría en la Modernidad capitalista, cuyo último capítulo será la reforma que impulsara la ética calvinista,[28] que son las condiciones de la realización del sistema capitalista. El individualismo calvinista, la riqueza considerada como bendición divina, la competencia, la propiedad privada y la disciplina de una subjetividad austera permitieron que se originara el capitalismo, no así el corporativismo chino o el cuasifeudalismo mágico de la cultura brahamánica del Indostán.[29]

Por nuestra parte, nos parece imposible que millones de trabajadores a salario en la producción de porcelana (en torno a la región de la ciudad de Sian, entre los ríos Huangho y Yangtse), de donde partía hacia el occidente la "ruta de la seda", o de los tejidos de seda (junto al Huangho o a las ciudades de Changtschou y Futschou en la costa oriental), no produjeran plusvalor tal como lo definirá Marx. Al menos se trataba de un sistema regional capitalista —aunque haya sólo subsunción *formal* del proceso de tra-

26. Véanse sus obras *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, vol.1-3, 1920-1921 (traducidos parcialmente al inglés en *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, The Free Press, Glencoe, 1951; y *The Religion of India: the Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe, 1958).

27. En la obra alemana citada (trad. inglesa *Ancient Judaism*, The Free Press, Glencoe, 1952). Por mi parte comencé igualmente una crítica del eurocentrismo (en un sentido exactamente opuesto al de Weber), para demostrar que el "ethos de los profetas" era crítico de la Modernidad en mi obra escrita en 1964 *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros Semitas*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969.

28. Véase en la misma obra alemana el tema (trad. inglesa en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Georg Allen and Unwin, Londres, 1930).

29. Sin embargo, el actual desarrollo capitalista del Japón, Singapuro Taiwán, de inspiración ética neoconfuciana, puede mostrarnos lo equivocado de las hipótesis weberianas, ya que las relaciones corporativas familiares confucianas permiten perfectamente la organización de la empresa capitalista, aún trasnacional, y aún con mayor eficacia.

bajo y se obtenga *plusvalor absoluto*, como ya hemos indicado—, pero que abortó por razones políticas. Muy lejos, y mucho más complejo, que un mero "modo de producción asiático".

Pareciera entonces que la China fue hasta el siglo XVIII la mayor potencia productora de mercancías, y el Mar de la China un centro mercantil sin igual en el World-System (por la articulación del Old World con el New World desde 1492).

A. G. Frank estudia algunas causas de las diversas crisis de China y el Indostán en el siglo XVII primero, y después del siglo XVIII. La dinastía Ming (1368-1644),[30] que fundó el imperio chino altamente desarrollado (con regiones capitalistas), entrará en crisis relativa con la llegada de la dinastía manchuriana (1644-1796), tiempo en el que en Europa se pondrá de moda la "moda china" (chinoiserie) del rococó (en torno a utensilios de porcelana, de pinturas de laca sobre madera,[31] de baldaquinos en los jardines para tomar el té, "pavillons" chinos decorados, telas de seda para ropajes con amplias mangas, etc.).[32]

30. Hoy cae en mis manos una revista de arte, donde leo que el 14 de diciembre de 1600 partía de Manila un galeón de 300 toneladas llamado San Diego, y que fue destruido por piratas holandeses. "Al descubrirse los restos del naufragio en 1991 más de cinco mil piezas han subido a la superficie [...] más de 800 porcelanas blanco y azul de la época Ming, 24 guarniciones de espadas japonesas, monedas de oro y plata [...] cerámica china..." (M. L. Campollo, "400 años después surgen testimonios incomparables. Tesoros del San Diego", en *Casas y Gente*, núm. 116, México, 1987, p. 59.

31. En la misma revista de arte antes citada, leo en página 8: "Un ejemplo singular del mueble inglés: El gabinete Windsor", por A. de Neuvillate, en el que se indica que John Belchier hizo un *secreter* (del que se incluye fotografía) en 1720, "en madera laqueada en negro" con "patas y con escenas japonesas". En las puertitas del mueble aparecen "dos personajes de la mitología nipona de un refinamiento que habla por sí solo de la jerarquía del mobiliario inglés [*sic*] del siglo XVIII". Esto nos indica al menos que incluir figuras orientales era la "gran moda" en el siglo XVIII inglés. Se puede sospechar sin embargo que las figuras son chinas, y J. Belchier quizá sólo lustró el mueble, porque muestra una hechura claramente imperial. "La maestría del ebanista y pintor", que el autor del artículo hace pasar por inglés, debió ser en verdad china. La pieza alcanzó en 1996 el valor de 1.5 millones de dólares.

32. La dinastía Manchú, como ya hemos indicado, conquistó desde 1724 todo el Oeste, ocupando el Tibet, Sinkiang (desde el Tarim hasta Dzungaria o el Turkestán ruso), la Mongolia, incluyendo la Manchuria por el norte, y por el sur fijando fronteras con Birmania, Siam, Laos y Vietnam desde el río Sinkiang. Una China nunca antes de tales proporciones.

## § 3. Reconstrucción del sentido de la "Modernidad Temprana" (siglos XV-XVII)

La interpretación que he sostenido de lo que he denominado "Primera Modernidad", con España y Portugal como primera referencia, gracias al "descubrimiento" de Hispanoamérica, y por ello como primer despliegue del "sistema mundo", habría que reconstruirlo profundamente suponiendo una presencia china e indostánica hasta el siglo XVIII. En efecto, el "sistema antiguo" —el "old world" de A. Smith, que he denominado el III Sistema Inter-regional asiático-afro-mediterráneo—[33] se prolongará en el enorme peso productivo de la China desde el 1400 al 1800 (con regiones de producción mercantil o formal capitalista, pero sin influencia en los océanos y por lo tanto encerrada en su horizonte nacional, sin presencia mundial). Por el contrario, la anexión de Amerindia en 1492 por parte de España permitirá que Europa inicie el despliegue del "World-System" —ahora realmente "mundial"—, pero debemos tener conciencia que esa Europa tenía una significación periférica en referencia al espacio económico y cultural continental asiático, aunque ahora rearticulada por primera vez en el siglo XV, desde la antigua expansión musulmana que en el siglo VII la había separado del continente afro-asiático.[34] Gracias a la plata, y en menor medida al oro, los "metales preciosos" como dinero (origen del capitalismo dinerario), y como exigencia de la falta de plata en el mercado externo del sistema chino (metal que obraba como instrumento para pagar el derecho de entrar en un tal mercado, siendo que China no tenía colonias ni ocupación militar externa, pero que sí dominaba productivamente el mercado internacional del sudeste asiático), España (y Europa

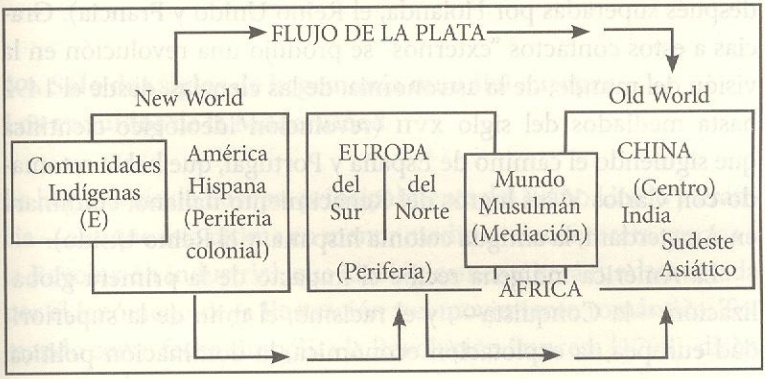
33. Véase *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), [18-26], pp. 36-42.

34. En efecto, la expansión musulmana desde el 623 d. C., "separa" (corta) en buena parte a la Europa latino-mediterránea, y por ello igualmente a la germano-nord-europea, de la conexión con el "III sistema inter-regional" —que tuvo por "placa giratoria de contacto" comercial a Bagdad, y a la China y el Indostán por el lugar de mayor peso productivo—. M. Miyoshi, *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham, 1998, pp. 3-31.

por ella) tuvo el "dinero" para "comprar" en el indicado mercado chino. Desde el Atlántico, desde el Caribe hacia Sevilla, y de allí a Amsterdam o Europa central, o de Génova y Venecia hacia el Mediterráneo oriental, y gracias a la conexión musulmana hacia el Indostán o la China por el occidente; o del Pacífico del Perú y México hacia Acapulco, y de allí a Filipinas hacia la China por el oriente, los metales preciosos integraron a Europa desde el siglo XV al XVIII al "old world" como Extremo occidente del naciente "World-System", siendo sólo una región secundaria en cuanto a la producción de mercancías —poco podía vender Europa a China, sino que sólo podían comprar con el "dinero" hispanoamericano.

Esta época de la "Primera Modernidad"[35] europea, la Modernidad hispánica, humanista, dineraria, manufacturera y mercantil, se desarrolla sólo con hegemonía sobre el Atlántico, que no es todavía "centro" geopolítico del World-System (sino que lo sigue siendo el Mar de la China en el sudeste asiático, con el Indostán y China por sus fronteras). Es una Modernidad que en la "larga duración" y el "espacio mundial" es todavía periférica del mundo indostánico y chino, y aun musulmán en cuanto a las conexiones con el "Oriente".

**Esquema 1. The World-System al final del siglo XVI**




35. Véase mi artículo: "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", en F. Jameson y M. Miyoshi, *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham, 1998, pp. 3-31.

En esta época se produce la "Colonialidad del Poder": el Poder europeo, bajo el peso de Oriente, tiene por su parte su periferia colonial naciente (primero América Latina, después la América anglosajona, algunas pequeñas enclaves o regiones de contacto esclavistas en las costas occidentales del África, y algunas islas, puertos o punto de apoyo en el mundo musulmán o en el Extremo Oriente, gracias a las que puede efectuar "compras" en el mercado hegemonizado por China e Indostán). China, que se cierra sobre sí misma con un proyecto nacionalista, perderá su mercado externo.

Así como Grecia fue periférica del mundo persa-egipcio (antes de Alejandro) y sin embargo logró posteriormente la hegemonía con el helenismo alejandrino, de la misma manera la Europa periférica acumulará fuerzas durante la Primera Edad de la Modernidad bajo la hegemonía indostánica y china. Mientras que China seguía siendo una potencia continental con un mercado externo próximo a sus costas (el mar de China o el Pacífico occidental),[36] mercado externo que significaba muy poco en relación a su enorme mercado interno, Europa, que todavía resentía la despoblación de la peste y por ello con poco aumento demográfico, debió volcarse a los océanos, después del fracaso de su expansión territorial por el este (con las Cruzadas), gracias a sus naciones navieras (Portugal y España, al comienzo apoyadas por Génova, que serán después superadas por Holanda, el Reino Unido y Francia). Gracias a estos contactos "externos" se produjo una revolución en la visión del mundo, de la astronomía, de las ciencias, desde el 1492 hasta mediados del siglo XVII (revolución ideológico-científica que siguiendo el camino de España y Portugal, que había retomado con Carlos V los logros del Renacimiento italiano, culminará en Amsterdam, la antigua colonia hispana, y el Reino Unido).

La América indígena recibe el impacto de la primera globalización —la Conquista—, y el racismo, el mito de la superioridad europea, la explotación económica, la dominación política,

36. El Indostán se volcaba hacia Sri-Lanka, Burma, Indonesia, Malaka, ocupando el occidente marítimo del mercado chino.

la imposición de la cultura externa, producen el síndrome de la "colonialidad del Poder" —en la sugerente expresión de Aníbal Quijano—: el Poder colonizador niega lo amerindio e impone lo europeo desde un racismo sutil y sin embargo no menos siempre presente. De todas maneras lo indígena guardará siempre una cierta "Exterioridad" (con *E* en el *Esquema 1*) del World-System. Es la primera colonización, la de la "Primera Modernidad".

Amsterdan, desde 1630,[37] continúa el proceso del capitalismo mercantil, remplazando en parte la presencia de Portugal (y Génova) en el mundo chino-indostánico, pero sin cambiar fundamentalmente la estructura de la dependencia europea. Sólo 3% del comercio en Malaka estaba en manos de los holandeses. Estos tampoco podían vender a los chinos o a los comerciantes del Indostán ningún "producto" que hubiera sido elaborado en Europa. Podían "comprar" con la plata hispanoamericana en el mercado chino, y hegemonizaban militarmente las rutas navieras, pero no pudiendo todavía imponer ningún producto propio. A los chinos no les interesaba proteger militarmente su mercado, ya que no tenían en el Oriente enemigo a la vista, y además tenían casi un total monopolio mundial productivo, porque eran los únicos que surtían las mercancías más requeridas: los utensilios de porcelana, el tejido de seda, el té, etcétera.

## § 4. Sólo dos siglos de hegemonía mundial europea. Los excluidos de la Modernidad

La hegemonía de Europa, principalmente del Reino Unido y Francia —aunque ésta última en menor medida—, acontecerá gracias a la Revolución industrial, que ideológicamente será fundamentada por el fenómeno de la Ilustración y el movimiento romántico. Tomando como fecha simbólica la Revolución francesa (1789), dicha

37. Véase I. Wallerstein, *The Modern World-System. Mercantilism and the consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Academic Press, Nueva York, vol. 2, 1980.

hegemonía acaba sólo de cumplir dos siglos. No se trata de que Europa fue el "centro y el fin de la Historia universal" *desde siempre,* como hemos ya indicado que lo fue para Hegel; o que tenían, desde los profetas de Israel, la marca de su superioridad ético-política, como para M. Weber, y que ni siquiera había sido desde hace cinco siglos (desde el 1492) el "centro" del "World-System" (posición crítica cierta contra el "primer eurocentrismo", el de un Hegel o Weber, o el del "sentido común" europeo hasta hoy, pero que ahora puede ser considerado como el "segundo eurocentrismo", ya que la hegemonía europea no tendría 500 años sino sólo 200). Se trataría ahora de explicar el *Rise of the West* articulado con el *Decline of the East*. Esto sería pensar globalmente —superando el "segundo" eurocentrismo—. El World-System, que nació como "World" system por la anexión del "New World" (the hispano-american connection) al "Old World" (comprendido entre sus dos extremos: desde la Europa, desconectada y secundaria, hasta China e Indostán de mayor peso), tiene un movimiento de conjunto, como un corazón con su diástole y sístole, cuyo primer palpitar se situó en el este. La decadencia del Este permitió, no como un milagro instantáneo —y en esto tiene razón I. Wallerstein en su critica a Frank—, la organización del "centro" del World-System en manos del West —y no sólo por condiciones y atributos exclusivos de la historia anterior de Europa (interpretación que intentaba detectar solo "intrínsecamente" la superioridad europea sobre las otras culturas)—. Pensar "no eurocéntricamente" es poder imaginar que la Revolución industrial fue posible también como fruto europeo articulado a un "vacío", producido en el mercado hegemonizado por la China y el Indostán, *efecto de una estructura* (un Estado imperial autocrático que impedirá el triunfo de la burguesía en China), y *de una crisis* (crisis política múltiple, bajos salarios, explosión excesiva demográfica debido a la riqueza económica a partir del 1400, etc.). Este "vacío" *atrajo* la "posibilidad" de un ser "llenado" por una producción europea creciente, que se había ido preparando desde fines del siglo XV; no es un milagro instantáneo, como explica I. Wallerstein ade-

cuadamente. Marx indica acertadamente que la expansión del mercado, como todo intercambio, puede producir el desarrollo de la producción.[38] Y dado el alto salario europeo y la baja población en el Reino Unido —en relación con China e Indostán—, la única solución (para ampliar la producción y bajar la proporción del salario en el valor o precio del producto) fue lanzarse al uso creciente de la máquina.[39] La subsunción maquínica en el proceso de producción (que Marx describe adecuadamente como el medio necesario para crear "plusvalor relativo"[40]) dio en pocos decenios tal ventaja comparativa al Reino Unido y a Francia (y poco a poco a toda la Europa del Norte) sobre China, Indostán, el mundo musulmán, América hispana, y aun Europa del Este (el Imperio ruso, Polonia, etc.) y del Sur (España, Portugal, Italia del Sur, etc.), que ya a comienzos del siglo XIX (el tiempo que transcurre entre el *Origen de las riquezas de las naciones* de 1776 de A. Smith, en el que China era todavía el país más rico de la Tierra, y las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal,* dictadas en Berlín por Hegel en el decenio del 1820) todo el "Oriente"[41] será sólo visto como la expresión del eterno y miserable "despotismo oriental".

Al mismo tiempo, África quedará más relegada todavía, como el continente de esclavos —olvidando que Egipto fue una civili-

38. *Grundrisse*, "Introducción", Siglo XXI, México, 1971, vol.1, p. 20: "Por ejemplo, cuando el mercado, o sea la esfera del intercambio se extiende, la producción amplía su ámbito". Se "extiende" para el Reino Unido y se "estrecha" para China e Indostán; la "producción" se "amplía" para el Reino Unido porque se ha estrechado en China e Indostán.

39. En la América anglosajona del Norte (los yankees) no era ésta la razón del uso de la máquina (o de la Revolución industrial), sino la aún menor cantidad de pequeños propietarios que trabajaban con sus manos sus propias tierras. En América anglosajona del norte la máquina era necesaria para aumentar la productividad del trabajo libre (permitir la mayor cantidad de unidades del producto o hectáreas trabajadas de campo por trabajador-propietario). En la América hispana la existencia de numerosa y barata mano de obra indígena o del esclavo africano (y en esto al igual que en las colonias anglosajonas del sur) impidió igualmente la necesidad de una pronta Revolución industrial, como en China e Indostán.

40. Véase el tratamiento del tema en mi libro *Towards an Unkwnon Marx*, Routledge, Londres, 2001.

41. Así nace la ideología "orientalista".

zación negra africana—,[42] que en el Congreso de Berlín de 1885 será descuartizada por las potencias europeas (¡sólo hace algo más de un siglo!). El Sur de Europa quedará igualmente en el recuerdo eurocéntrico del Norte (anglosajón y germánico) como un momento de la tardía "Edad Media" o como "parte del Norte del África" ("¡en los Pirineos comienza el África!"), y América Latina, por su parte, con su población indígena y afro, será también relegada como un lejano mundo colonial periférico de la semiperiférica y preindustrial España y Portugal.

La visión de la "Ilustración" cubrirá como un muro de cemento toda la interpretación anterior de la antigua "Europa desconectada", secundaria, la de la "Edad Oscura" del medievo, y en el mejor de los casos, hasta el siglo XV, periférica del mundo musulmán, chino, indostánico —mundo "oriental" mucho más "culto", desarrollado, desde todo punto de vista, y "centro" del Old World, y la parte más densa del World System hasta finales del siglo XVIII—. Desde Hegel, Marx, Comte, hasta Weber, incluyendo a Freud, Husserl, Heidegger, Popper, Levinas, Foucault, Lyotard o Habermas, el eurocentrismo brillará sin oposición. Y dominará al mundo colonial con el éxito de la "cultura occidental", como la expresión "desde siempre" del centro (aunque más no sea como conciencia crítica cualitativamente insustituible, como en el caso de J. Habermas hasta el presente) más desarrollado de la Humanidad.

Esto justificará entonces que el proceso de la expansión "civilizadora" europea —"Inglaterra se transformó en la misionera de la civilización en el mundo"[43] expresaba Hegel triunfante— ocultara, excluyera e ignorara como inexistente a todas las culturas anteriores, coetáneas e ignoradas (como "pueblos sin historia") por la "Cultura Occidental". Este proceso de "exclusión", negación o reclusión en la "Exterioridad"[44] efectuada por la Razón

42. Véase la citada obra de Martin Bernal, *Black Athena*.

43. Frase de la "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", IV, 3, 3, en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 538.

44. Considérese este concepto en mi obra *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, Nueva York, 1985.

moderna de lo sin-valor ante los valores modernos, ante los criterios de civilización con pretensión (*claim*) de universalidad que Europa impuso como evaluación en todos los niveles, se fue extendiendo rápidamente desde el comienzo del siglo XIX sobre todas las culturas no europeas con una eficacia de resultados sorprendentes, ya que los propios negados —dada su inferioridad industrial evidente— se ocuparon de aplaudir por medio de sus élites neocoloniales (educadas ahora en Europa y después en Estados Unidos) esa ideología eurocéntrica sin oponente crítico hasta hace muy poco.

La *exclusión de lo no europeo* como criterio civilizador dio a Europa, que ya ejercía la hegemonía militar, económica y política, igualmente una dominación cultural e ideológica. Lo no europeo excluido terminó por desaparecer de toda consideración práctica y teórica. Los mismos españoles o portugueses (con respecto a la primera Modernidad) o los chinos, indostánicos o miembros del mundo musulmán —desde Granada, El Cairo, Bagdad, Samarcanda, Delhi, Malaka o Mindanao— (con respecto a su "centralidad" en el Old World y al comienzo del World-System hasta finales del siglo XVIII) terminarán por aceptar la interpretación nordeurocéntrica, y sus élites occidentalizadas —desde el mismo Mao en la China (¿no fue el marxismo *standar* una modalidad de expansión eurocéntrica?)—, y como indicaba Paul Sartre en la Introducción a *Los Condenados de la Tierra* de Fanon, serán el "eco" periférico de la superioridad de la cultura occidental (aún revolucionaria de izquierda) que hoy se globaliza gracias a las trasnacionales y el capital financiero mundializado.[45]

La Posmodernidad será, en este sentido, tan eurocéntrica como la Modernidad.

45. Véase la obra de Michel Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

## § 5. La "Trans"-modernidad como afirmación[46] de la multiculturalidad excluida por la Modernidad europea

El fenómeno del pensamiento "Posmoderno"[47] nos ha acostumbrado a una cierta crítica de la Modernidad; a una Modernidad en cuanto dominación de la "cantidad" y la subjetividad del *cogito* sobre la comprensión ontológico radical del ser (Heidegger), como crítica de la razón instrumental (Horkhemier), de la universalidad abstracta desde la Diferencia o el "Diferendo" (Derrida, Lyotard), del "*pensiero forte*"(Vattimo), etc. Crítica a la Modernidad desde una "Posmodernidad" que de ninguna manera pone en cuestión la centralidad del eurocentrismo, y que, en cierta manera, piensa que la sociedad posconvencional, urbana, posindustrial, del mercado cultural libremente elegido, se instalará universalmente, y con ello la misma Posmodernidad global, como una "situación" de la cultura humana en general en el siglo XXI.

Aunque la Posmodernidad critica la pretensión universalista y "fundacionalista" de la razón moderna (R. Rorty) —en cuanto "moderna" y no en cuanto "europea" o "norteamericana"—, y enuncia en principio un respeto a otras culturas en su inconmensurabilidad, diferencia y autonomía —en general, pero no en concreto en referencia precisa con respecto a la cultura china, indostánica, musulmana, bantú africana o latinoamericana— (como A. MacIntyre o Ch. Taylor, cada uno de manera diferenciada), sin embargo no tiene conciencia suficiente de la "positividad" de esas *culturas excluidas* por el proceso colonial de la Temprana Modernidad (1492-1789), y por la globalización industrial "ilustrada" de la Modernidad Madura (1789-1989), que Wallerstein situaría bajo

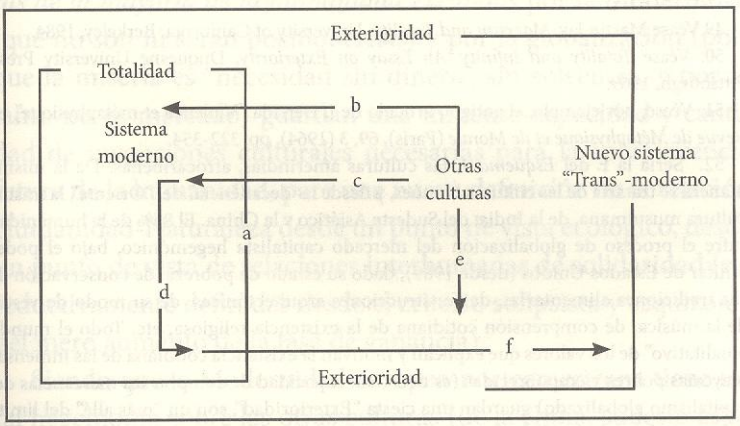
46. Véase mis trabajos "Afirmación analéctica", en *Ética de la Liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998, pp. 54ss; *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, Nueva York, 1985, y "The Reason of the Other", en *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1996, pp. 19ss.

47. Véase mi obra *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Univ. Iberoamericana -Golfo Centro, Puebla, 1999, y en *The Underside of Modernity*, ya citada, pp. 129ss.

la hegemonía de la ideología político-económica liberal, opuesta a las ideologías conservadora y socialista.[48]

Lo "pos-" de la Posmodernidad no le quita su eurocentrismo; se presupone como obvio que la Humanidad futura alcanzará las mismas características como "situación cultural" que la Europa o Estados Unidos posmodernos, en la medida que se "modernicen" por el proceso de "globalización" ya iniciado, irreversible e inevitable. Bajo el signo de esta "inevitabilidad" modernizadora la Posmodernidad es profundamente eurocéntrica, ya que no puede ni imaginar que las culturas excluidas en su positividad valiosa por el proceso moderno colonial (desde 1492) e ilustrado (desde 1789, por poner una fecha: la de la hegemonía industrial de Europa en el World-System por la desaparición de China y el Indostán preindustrial —no premodernos—) puedan contribuir con sus aportes "positivamente" en la construcción de una sociedad y cultura futuras, posterior a la cultura Moderna europea y norteamericana, más allá de su "último momento", de su crisis actual, de su límite (más allá del momento "Pos"-moderno de la Modernidad). Es necesario pensar la cuestión más radicalmente.

## Esquema 2: Totalidad, Exterioridad, afirmación de la Exterioridad




48. Véase *After Liberalism*, The New Press, Nueva York, 1995.

Aclaraciones al esquema 2: *a:* "Posmodernidad" (límite de la Modernidad, de la Totalidad); *b:* Inclusión del Otro en lo Mismo (en el sistema antiguo); *c:* Interpelación innovadora ante la Modernidad; *d:* Subsunción de lo positivo de la Modernidad; *e:* Afirmación del Otro en su Exterioridad; *f:* Construcción (como síntesis de *c+d+e*) de la "Trans"-modernidad innovadora.

La "Exterioridad" de la Totalidad (meta-categoría que Marx supuso pero no explicitó[49]) fue creada con toda conciencia y fecundamente por Emmanuel Levinas,[50] y por ello, y en cierta manera, inició la crítica de la "razón moderna" de otra manera que Heidegger, y que sus sucesores franceses (como Lyotard o Derrida); ya que es Levinas el que origina el movimiento Posmoderno francés,[51] pero sin adherirse a él. La meta-categoría de "Exterioridad" puede iluminar el análisis que se propone indagar la "positividad" cultural no incluida por la Modernidad, no ya desde los supuestos de una Posmodernidad, sino lo que hemos llamado la "Trans"-modernidad. Es decir, se trata de un proceso que parte, que se origina, que se moviliza desde "otro" lugar ("más allá" del "mundo" y del "Ser" de la Modernidad: desde un ámbito que guarda una cierta "Exterioridad", como se indica en el esquema 2[52]) que la Modernidad europea y norteamericana. Desde la

49. Véase Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California, Berkeley, 1984.

50. Véase *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969.

51. Véase, por ejemplo, el antiguo artículo de J. Derrida "Violence et métaphysique", en *Revue de Métaphysique et de Morale* (París), 69, 3 (1964), pp. 322-354.

52. Sería la E del *Esquema 1*, las culturas amerindias, afrocaribeñas. De la misma manera se trataría de las culturas bantúes, y desde la "decadencia" del "Oriente", la misma cultura musulmana, de la India, del Sudeste Asiático y la China. El 85% de la humanidad sufre el proceso de globalización del mercado capitalista hegemónico, bajo el poder militar de Estados Unidos (desde 1989), dado su estado de pobreza, de conservación de sus tradiciones alimentarias, de construcciones arquitectónicas, de su modo de vestir, de la música, de comprensión cotidiana de la existencia religiosa, etc. Todo el mundo "cualitativo" de los valores que explican y motivan la existencia cotidiana de las inmensas mayorías pobres y empobrecidas (es decir, sin capacidad de comprar las mercancías del capitalismo globalizado) guardan una cierta "Exterioridad", son un "más allá" del límite del mercado globalizado. Globalización y exclusión se anudan como un movimiento simultáneo.

"Exterioridad" negada y excluida por la expansión moderna de la Europa hegemónica "hay" culturas actuales que son anteriores, que se han desarrollado junto a la Modernidad europea, que han sobrevivido hasta el presente, y que tienen todavía un potencial de humanidad suficiente para hacer aportes significativos en la construcción de una cultura humana futura posterior al término de la Modernidad y el capitalismo: esa cultura futura no será una cultura posmoderna, ya que ésta es sólo una última etapa de la Modernidad, sino "Trans"-Moderna, como un *más allá de toda posibilidad interna de la sola Modernidad*. Ese "más allá" ("trans") indica el punto originante de arranque desde la Exterioridad (flecha *e* del esquema 2) de la Modernidad, desde lo que la Modernidad excluyó, negó, ignoró como "in-significante", "sin-sentido", "bárbaro", no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como "salvaje", in-civilizada, subdesarrollada, inferior, mero "despotismo oriental", "modo de producción asiático", etc. Diversos nombres puestos a lo no-humano, a lo irrecuperable, a lo sin-historia, a lo que se extinguirá ante el avance arrollador de la "civilización" occidental que se globaliza.

Así como las selvas tropicales guardan inmensa cantidad de especies vegetales y animales, que genéticamente son esenciales para el futuro de la Humanidad, de la misma manera las *culturas de la mayoría de la humanidad excluidas* por la Modernidad (que no son ni serán posmodernas) y por la globalización (porque la miseria es "necesidad sin dinero", sin solvencia, y por lo tanto no es mercado) guardan una inmensa capacidad y cantidad de invenciones culturales necesarias para la sobrevivencia futura de la humanidad, para una nueva definición de la relación Humanidad-Naturaleza desde un punto de vista ecológico, desde un punto de vista de relaciones interhumanas de solidaridad (no reductivamente definidas desde el criterio solipsista y esquizoide del mero aumento de la tasa de ganancia).

Siendo que la Modernidad europea-norteamericana tiene total hegemonía sobre las otras culturas (de la china, sudeste-asiático, indostánica, musulmana, bantú, latinoamericana —mestiza,

aymara, quechua, maya, azteca—, etc.) *desde hace sólo 200 años* —y sobre el África algo más de 100 años, desde el 1885—, es corto tiempo para penetrar el "núcleo ético-mítico" (diría Paul Ricoeur) de estructuras intencionales culturales milenarias. No es un milagro entonces que la toma de conciencia de dichas culturas ignoradas y excluidas vaya en aumento, lo mismo que el descubrimiento de su identidad despreciada. Acontece lo mismo por parte de las culturas regionales dominadas y silenciadas dentro de la misma Modernidad europea (como por ejemplo las culturas gallega, catalana, vasca o andaluza en España; la de las diversas regiones o naciones culturales de Italia —en especial el Mezzogiorno—, de Alemania —en especial Baviera y las cinco "Länder" del este—, de Francia y del mismo Reino Unido —donde los escoceses, irlandeses y otros pueblos, luchan por el reconocimiento de su identidad—, lo mismo que los habitantes de Quebec en Canadá; etc.), y las minorías en los Estados Unidos (en especial los black-americans e hispanos). Todo esto bosqueja para el siglo XXI un mundo cultural multipolar, con afirmación creciente de la diferenciación cultural, más allá de la pretensión *homogeneizadora* de la globalización capitalista actual, y aún de la *diferencia* posmoderna que le cuesta imaginar otras universalidades culturales de milenaria tradición. Esa "Trans"-modernidad debería asumir lo mejor de la revolución tecnológica moderna —descartando lo anti-ecológico— para ponerla al servicio de mundos valorativos diferenciados, antiguos y actualizados, con tradiciones propias y creatividad ignorada, lo que permitirá una enorme riqueza cultural y humana que el mercado capitalista trasnacional intenta suprimir bajo el imperio de las mercancías "universales" —como la Coca-Cola, el McDonald's, que subsumen materialmente dentro del capital hasta el alimento, lo más difícil de universalizar—. "Trans"modernidad futura polifacética, híbrida, poscolonial, pluralista, tolerante, democrática (pero más allá de la democracia y

el Estado liberal) con espléndidas tradiciones milenarias,[53] respetuosa de la exterioridad y afirmativa de identidades heterogéneas. La mayoría de la humanidad conserva, reorganiza (renovando e incluyendo elementos de la globalidad[54]) y desarrolla creativamente culturas en su horizonte cotidiano e ilustrado, profundiza el "sentido común" valorativo de la existencia real y concreta de cada participante en dichas culturas, ante el proceso de globalización excluyente, que por excluyente "empuja" sin advertirlo hacia una "Trans"-modernidad. ¡Es el retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad de su inconciente histórico excluido!

53. Cuando en el Museo Metropolitano de Nueva York se mostró la exposición de "Treinta siglos de arte en México", el norteamericano "de la calle" no podía menos que sorprenderse y preguntarse ¿cómo era posible que un pueblo tan "subdesarrollado" como México pudiera tener tanta "historia"?, siendo que la cultura norteamericana (si partimos del 1620) sólo tiene algo más de tres siglos. La "densidad" cultural de las regiones "pobres" (y explotadas de la Tierra desde la Revolución industrial) tienen mucho que aportar para el futuro.

54. Querría distinguir entre a) una "globalidad" positiva, que permite a la humanidad entrar en contacto casi instantáneo de su acontecer histórico, estructura global que hay que saber usar para el desarrollo diferenciado de las grandes culturas tradicionales no-occidentales, b) de la mera "globalización" como estrategia mundial controlada instrumentalmente por las corporaciones trasnacionales y los Estados metropolitanos centrales, todo bajo la hegemonía en última instancia del ejército norteamericano.

# UNA NUEVA EDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL DIÁLOGO MUNDIAL ENTRE TRADICIONES FILOSÓFICAS[1]

Intentaremos pensar un tema que creo deberá ocupar buena parte del siglo XXI: la aceptación, por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del planeta (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etc.) del sentido de sus temáticas, del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas. Será la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones filosóficas se dispondrían a un auténtico y simétrico diálogo, gracias al cual aprenderían muchos aspectos desconocidos o más desarrollados en otras tradiciones. Además sería la clave para la comprensión del contenido de las otras culturas hoy presentes en la vida cotidiana de toda la humanidad, por los gigantescos medios de comunicación que permiten en el instante recibir noticias de otras culturas de las que no se tiene un mínimo conocimiento. Será un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige situarse éticamente reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un *moderno eurocentrismo* hoy imperante, que lleva a la infecundidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones.

1. Ponencia presentada en el XXII World Congress of Philosophy (Seúl, Corea) el 2 de agosto del 2008, en la III Sesión plenaria sobre el tema: "Repensando la Historia de la Filosofía y la Filosofía Comparativa".

## § 1. Los núcleos problemáticos universales

Llamaremos "núcleos problemáticos universales" a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, autoconciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla con el fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos le llevó a hacer preguntas en torno a algunos "núcleos problemáticos" tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego?, ¿en qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana?, ¿cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético* y *social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo?, lo que lleva a la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: "¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?" Estos "núcleos problemáticos" debieron inevitablemente hacerse presentes cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son "núcleos problemáticos" racionales o preguntas, entre muchas otras, de los "por qué" *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y el modo de responder a estos "núcleos problemáticos" desatan, lanzan, disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, si por *racionales* se entiende el simple "dar razones" o fundamentos, que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que "aparece" en el nivel de cada uno de esos "núcleos problemáticos".

## § 2. El desarrollo racional de las narraciones míticas

La humanidad, siempre e inevitablemente, sea cual fuere el grado de su desarrollo y en sus diversos componentes, expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* (es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no sea refutado) a dichos núcleos problemáticos por medio de un proceso de "producción de mitos" (una *mito-poiésis*). La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).

Los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos, y por ello de "doble sentido", que exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico, *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales, y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construidos en base a *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas, de mapas cerebrales que incluyen a millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).

Los numerosos mitos que se ordenan en torno a los *núcleos problemáticos* indicados, se guardan en la memoria de la comunidad, al comienzo por tradición oral, y desde el III milenio a.C., ya escritos, donde serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admiran ante lo real, "pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que *ama el mito* (*filómythos*) es como el que *ama la sabiduría* (*filósofos*)", según la expresión de Aristóteles.[2] Nacen así las "tradiciones" míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad, y que hemos denominado los "núcleos problemáticos". Pueblos tan pobres y simples como los Tupinambas del Brasil, estudiados

2. *Metafísica* I, 2; 982 b, 17-18.

por Levi-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de sus vidas gracias al *sentido* que les otorgaban sus numerosísimos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un "núcleo ético-mítico",[3] es decir, una "visión del mundo" (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, azteca, inca, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo.

En estos choques culturales ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores (aun en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, hasta el presente). Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo *sentido*, como bien lo anota Ernst Bloch en su obra *El principio de la esperanza*.[4]

## § 3. El nuevo desarrollo racional de los discursos con *categorías filosóficas*

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *lógos* (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos inmediatamente en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de

3. "Civilization universelle et cultures nacional", en *Histoire et Verité*, Seuil, París, 1964, pp. 274-288.

4. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vols. 1-3, Suhrkamp, Frankfurt, 1959.

racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometeico o adámico[5] siguen teniendo todavía significación ética en el presente.

Entonces el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que puede de alguna manera definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, en que se abre camino la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

La mera *sabiduría*, si por *sabiduría* se entiende el poder exponer con orden los diversos componentes de las respuestas a los *núcleos problemáticos* indicados, se torna ahora como el contenido de un "oficio" social diferenciado que se ocupa del esclarecimiento, exposición y desarrollo de dicha sabiduría. En una sociología de la filosofía, las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etc. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, constituyendo "escuelas de vida" estrictamente disciplinadas (desde el *calmecac* azteca hasta la *academia* ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del III milenio a.C.), fueron los llamados "amantes de la sabiduría" (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los "amantes de los mitos" eran también y estrictamente "amantes de la sabiduría", y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya

5. Véase Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, París, 1963.

no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Este comenzar a dejar atrás la pura expresión racional mítica, y depurarla del símbolo para semánticamente dar a ciertos *términos* o *palabras* una significación unívoca, definible, con contenido conceptual fruto de una elaboración *metódica,* analítica, que puede ir del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico. La narrativa con *categorías filosóficas* se fueron dando entonces en la India (posterior a los *Upanishads*), en la China (desde el *Libro de las Mutaciones* o *I Ching*), en Persia, en la Mesopotamia, en Egipto (con textos como el denominado la "filosofía de Menfis"), en el Mediterráneo oriental entre fenicios y griegos, en Mesoamérica (maya y azteca), en los Andes entre los aymaras y quechuas que organizaron el Imperio inca, etc. Así entre los aztecas *Quetzalcóatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo el "Queztal" la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad, y "coatl" indicaba al gemelo o hermano igual: los "dos") que los *tlamatinime* ("los que saben las cosas", que Bernardino de Sahagún llamó "filósofos"[6]) denominaban *Ometéotl* (de *ome*: dos; *teotl*: lo divino), dejando ya de lado al símbolo. Esta última denominación indicaba el "origen dual" del universo (no ya el origen unitario del *to én*: *el Uno* de Platón o Plotino, por ejemplo). Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de *categorización conceptual filosófica* entre los aztecas, en la persona histórica de un Nezahualcóyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt en América Latina,[7] conceden sin demasiada descripción de lo que sea la filosofía, el haberse practicado la filosofía en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzada

6. Véase mi libro: *The Invention of the Americas*, Continuum, Nueva York, 1995, § 7.1. *The tlamatini*.

7. R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

por el africano Paulin Hountondji[8] contra la obra de Placide Tempel, *La filosofía Bantú,*[9] apunta justamente a la necesidad de mejor definir qué sea la filosofía (para distinguirla del mito).

Cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del *Tao Te-king* (o *Dao de jing*) del legendario Lao-tse: "El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre [...] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre",[10] nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. De la filosofía de K´ung Fu-Tsu (Confucio) (551-479 a.C.),[11] nadie puede ya hoy ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado (hasta el exceso) de un Mo-Tzu (479-380 a.C.),[12] que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio, afirmando un universalismo de graves consecuencias políticas, escéptico de los ritos y con una organización o "escuela" excelentemente organizada, no puede dejar de ser considerado como uno de los pilares de la *filosofía* china, que antecedió a la gran síntesis confuciana de Meng Tzu (Mencius) (390-305 a.C.).[13] Esta *filosofía* atravesará 2500 años, con clásicos en cada siglo, y aún en la Modernidad europea tales como Wang Yang-ming (1472-1529) (que desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días, que no sólo influenció a Mao Tse-tung sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.) o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

8. P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l´ethnophilosophie*, Maspero, París, 1977.

9. P. Tempel, *La philosophie Bantue*, Présence Africaine, París, 1949. Muy semejante a la *Filosofía Náhuatl* (UNAM, México, 1979).

10. *Tao Te-king*, 1 (Ed. Léon Wieger, *Les Pères du Système Taoïste*, Les Belles Lettres, París, 1950, p.18 (con texto chino).

11. Véase la *Confucius Analects*, transcription by Edward Slingerland, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 2003.

12. Véase *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600*, vol.1, Columbia University Press, Nueva York, 2003, pp. 66ss.

13. *Ibid.*, p. 114ss. See Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000, p. 137 ff., and 272 ff.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en torno a los *núcleos problemáticos* filosóficamente expresados.[14] Leemos en el *Chandogya Upanisad*:

> En el comienzo, querido, este mundo fue sólo Ser (sat), sólo uno, sin un segundo. Algunos opinan: En el comienzo, verdaderamente, el mundo fue sólo No-ser (asat), sólo uno, sin un segundo; donde del No-ser emergió el Ser. Pero, pienso, querido, ¿cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser.[15]

¿No es esto filosofía?, ¿sería por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India?, ¿cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?

En el hinduismo, por su parte, el concepto de *Brahman* se refiere a la totalidad del universo (como la *Pacha* del quechua entre los incas del Perú); el *atman* a la subjetividad; el *karma* a la acción humana; el *moksha* a la relación del *atman* con el *Brahman*. A partir de estos "núcleos" se construye un discurso categorial filosófico desde el siglo v a.C. Con un Sankara (788-820 d.C.) la filosofía india alcanza un desarrollo clásico, que se continuará hasta el presente. En tanto la filosofía budista, a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), rechaza los conceptos de *Brahman* y *atman*, ya que la totalidad del universo es un eterno devenir interconectado (*patitya samatpada*), negando más claramente aun las tradiciones míticas (como la de los *Vedas*) y construyendo una narración estrictamente racional (lo que no está, como en todas las filosofías, exenta de momentos míticos, tales como la ensomátosis, sucesivas "reincorporaciones del alma"). Por su parte el Jainismo, cuyo primer representante fue Vardhamana Mahvira (599-527 a.C.), defiende antológicamente la *Tattvartha Sutra* (la "no violencia, no

14. Véase *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, vol. 1, Columbia University Press, Nueva York, también en Collins, 2000, p. 177ss. Sobre Japón, *ibid.*, p. 322ss.

15. 6. 12-14 (*Sources of Indian Tradition...*, vol. 1, p. 37).

posesión, no determinación") desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico actual.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirá un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la Revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heléno- y euro-centrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones por medio de un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no-occidentales con la filosofía europeonorteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano.

Por ello suena un poco ingenua la reflexión de E. Husserl (repetida por M. Heidegger y en general en Europa y Estados Unidos) siguiente:

> Por ello la filosofía [ ] es la ratio en constante movimiento de auto-esclarecimiento, comenzando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [ ] La imagen que caracteriza

> a la filosofía en un estadio originario queda caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concepción cognitiva de todo lo que es como universo (des Seienden als Universum).[16]

En América Latina, David Sobrevilla sostiene la misma posición:

> Pensamos que existe un cierto consenso sobre que el hombre y la actividad filosófica surgieron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido Hegel y Heidegger parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia.[17]

Las filosofías del Oriente serían filosofías *en sentido amplio*; la de Grecia *en sentido estricto*.

Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte originarse en Grecia) con el origen de la filosofía *mundial*, que tiene diversos orígenes, tantos como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue linealmente siguiendo la secuencia "filosofía griega, medieval latina y moderna europea". Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto.[18] El

16. "Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason", en *The Crisis of European Sciencies*, NorthWestern University Press, Evanston, 1970, pp. 338-339 (el § 73 of *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, Haag, 1962, Husserliana VI, p. 273). Es el mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences*, § 8, pp. 21 ff. (en el original alemán, pp. 18 ff.). Debe pensarse, en contrario, que el llamado "teorema de Pitágoras" fue formulado por los asirios 1000 a.C. (véase G. Semerano, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milán, 2005.)

17. D. Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1999, p. 74.

18. Véase por ejemplo el *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne)*, editada por A.-M. Goichon, Desclée de Brouwer, París, 1938. Los 792 términos analizados por el

aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos en Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la "filosofía occidental" árabe (del Califato de Córdoba en España), que continuaba la tradición "oriental" procedente de El Cairo, Bagdad o Samarcanda, y que entregó el legado griego profundamente reconstruido desde una tradición semita (como la árabe) a los europeos latino-germánicos. Ibn Rushd (Averroes) es el que origina del renacimiento filosófico europeo del siglo XIII.

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica.

El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso. Por ejemplo, los mitos de Tlacaélel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones,[19] se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad, y además su inoperancia.

Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también a los discursos aún de los grandes filósofos. Por ejemplo, I. Kant argumenta en la "Dialéctica trascendental" de su *Crítica de la razón práctica* en favor de la "inmortalidad del alma" para solucionar la cuestión del "bien supremo" (ya que recibiría después de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal). Pero una tal "alma", y mucho más su "inmortalidad", nos muestra la permanencia de elementos míticos indostánicos del pensamiento griego que contaminó todo el mundo romano, medieval cristiano y moderno europeo. Las pretendidas demostraciones filosóficas

editor, en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la "precisión terminológica" de la *falasafa* (filosofía) árabe. La última es: "792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]", y siguen 15 líneas de explicación con las expresiones árabes, en escritura árabe, en margen derecho.

19. Sobre Bartolomé de Las Casas y los sacrificios humanos véase mi obra *Política de la Liberación*, vol.1, Trotta, Madrid, 2007, pp. 203ss.

son en estos casos tautológicas y no demostrativas racionalmente a partir de datos empíricos. Habría así presencia no advertida (e indebida) de elementos míticos en *las mejores* filosofías. Se las puede también llamar ideologías no intencionales.

Por el contrario, el "mito adámico" de la tradición semita-hebrea, que muestra a la libertad humana como el origen del "mal" —y no a alguna divinidad como en el mito mesopotámico de *Gilgamesh*—, es una narrativa mítica que puede interpretarse nuevamente con sentido en el presente, y que resiste la racionalidad de la edad del *logos*.[20] Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto con un tal Moisés —recuperada por Ernst Bloch en su obra citada.

## § 4. Hegemonía con *pretensión de universalidad* de la filosofía moderna europea

Desde 1492 Europa conquista el Atlántico, centro geopolítico que reemplaza al Mediterráneo, al "Mar árabe" (el Océano Índico) y al "Mar de la China" (el Pacífico), organizando un mundo colonial (desde el siglo XV al XVIII casi exclusivamente americano), y desarrollándose una civilización capitalista que permite a la filosofía latinomedieval desarrollarse como la *filosofía moderna europea* (pienso que dicho origen se sitúa desde 1514 por la presencia crítico-filosófica de Bartolomé de Las Casas en el Caribe, mucho antes de *Le Discours de la méthode* de Descartes en Ámsterdam en 1637) la que siendo una *filosofía regional*, singular, podrá ostentar la pretensión de ser *la filosofía sin más*. Esa dominación, podríamos decir *hegemonía* porque contó con el consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas, permite a la *filosofía moderna europea* un desarrollo único y realmente innovador como ninguna otra en el mundo en esa Edad. La explicación de este desarrollo y de su pretensión de

20. Paul Ricoeur, *op. cit.*

universalidad es lo que queremos analizar. La expansión colonial moderna, por la apertura al Atlántico de Portugal en el África y después en el Océano Índico (que superó entonces el "muro" del Imperio otomano), y de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico por lo tanto), desde finales del siglo xv. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del califato de Bagdad y decayó definitivamente. La presencia del Imperio mogol destruyó igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vedanta en el siglo xvi. Por su parte, la China, desde finales del siglo xviii comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución industrial como la haría Gran Betaña,[21] e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo xviii. En América Latina, el proceso de la conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias, y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renacentista del siglo xvi, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca. Es decir, la centralidad dominadora del norte de Europa, como potencia militar, política y cultural pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media (desde el siglo xv de un Nicolás de Cusa y del Renacimiento italiano, debido también a la presencia de los bizantinos expulsados por los otomanos de Constantinopla en 1453), y dio posibilidad al desarrollo de su propia filosofía que, ante la desaparición o crisis de las otras grandes filosofías regionales, podrá elevar su *particularidad* filosófica con *pretensión de universalidad.*

La *filosofía moderna europea* aparecerá a sus propios ojos, entonces, y a los de las comunidades de intelectuales de un mundo colonial en extrema postración, paralizada filosóficamente, como la *filosofía universal.* Situada geopolítica, económica y culturalmente en el *centro*, manipulará desde ese espacio privilegiado *la*

21. K. Pommeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy,* Princeton University Press, Princeton, 2000.

*información* de todas las culturas periféricas. Estas culturas, ligadas al centro y desconectadas entre ellas (es decir, la única relación existente se daba del Sur colonial al Norte metropolitano europeo, sin conexiones Sur-Sur), transcurrirán por la Edad de la Modernidad europea cultivando un desprecio creciente por lo propio, desde el olvido de sus propias tradiciones y confundiendo el alto desarrollo producto de la Revolución industrial en Europa con la *verdad universal de su discurso*, tanto por sus contenidos como por sus métodos. Es esto lo que le permitirá a Hegel escribir que: "La Historia universal va del Este hacia el Oeste. Europa es absolutamente el fin de la Historia universal".[22] "El Mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal".[23]

Igualmente ciertas narrativas míticas europeas se confundirán con el *contenido pretendidamente universal* de la pura racionalidad de la filosofía europea. El mismo Hegel dirá que "el Espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta",[24] no advirtiendo que dicho "Espíritu" es regional (europeo cristiano y no taoísta, vedanta, budista o árabe, p.e.), y no mundial, y que su *contenido* no expresa la problemática de otras culturas y por ello no es un discurso filosófico universal, sino que incluye muchos componentes de una narrativa mítica. ¿Qué significa en la racionalidad filosófica estricta universal el "Espíritu del cristianismo"?, ¿por qué no el "Espíritu del taoísmo", del budismo o del confucianismo? Ese "espíritu" es completamente válido como componente de una narrativa mítica con sentido para los que habitan dentro del horizonte de una cultura regional (como Europa), pero no

22. Hegel, "Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf" (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, Ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburgo, 1955, p. 243. Versión inglesa en *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 197.

23. *Ibid.*, p. 210; English, p. 171. Hegel, "Vorlesung über die Philosophie der Geschichte", vol. 12, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 413; *The Philosophy of History*, Colonial Press, Nueva York, 1900, p. 341.

24. Hegel, "Vorlesung über die Philosophie der Geschichte", vol. 12, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 413; *The Philosophy of History*, Colonial Press, Nueva York, 1900, p. 341.

como contenido racional filosófico, de base empírica, de validez universal (como lo pretendía la filosofía moderna europea).

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de *universalidad* siendo en verdad una filosofía *particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el *World-System*, diríamos con I. Wallerstein.[25] Pero esa *pretensión* termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas.

## § 5. Universalidad filosófica y particularidad cultural

Todo lo dicho no niega que se da un nivel en el que el discurso filosófico toma en cuenta a los "núcleos problemáticos" fundamentales y puede abordar respuestas con validez universal, es decir, como un aporte a ser discutido por otras culturas, ya que se trataría de un problema humano en cuanto tal, universal. El intento, por ejemplo de K.-O. Apel[26] de definir las condiciones universales de validez de un discurso argumentativo, descubre en primer lugar que para que dicha validez sea posible es necesario otorgar al otro argumentante posibilidades simétricas de intervenir en la discusión, de no ser así la conclusión de la discusión no sería válida por el que no ha podido participar con iguales condiciones. Se trata de un principio ético-epistemológico formal (sin contenido material valorativo particular de ninguna cultura) que puede ser aceptado como un logro a ser problematizado por las otras culturas. Igualmente, que haya condiciones histórico-materiales (referentes a la afirmación y crecimiento de

25. I. Wallerstein, *The Modern World-System*, vol. 1-3, Academic Press, Nueva York, 1980-1989.

26. K.-O. Apel, *Die Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, vol. 1-2.

la vida humana) que son universalmente necesarias para la existencia humana (y por lo tanto económicas, por ejemplo), ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Karl Marx, parecen ser universalmente válidas para todas las culturas. La universalidad formal abstracta de ciertos enunciados o principios, que pueden ser manejados de manera diferente en el nivel material de cada cultura, no niega que puedan ser "puentes" que permitan la discusión entre distintas tradiciones filosóficas. Esa meta-filosofía es un producto de toda la humanidad (aunque se dé en una cultura determinada) en alguna tradición en una época determinada, que ha podido hacer más desarrollos que otras, pero de los cuales todas las demás tradiciones pueden aprender a partir de sus propios supuestos históricos. Por ejemplo, en el siglo x d.C., en Bagdad, la matemática tuvo avances significativos, lo que de inmediato se *volcó* en el desarrollo de la filosofía aristotélico-árabe, como un logro que será útil a otras tradiciones. Una filosofía *absolutamente* post-convencional es imposible (sin ninguna relación a una cultura concreta), y todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las obras a través de los "núcleos problemáticos" comunes y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos, y por ello universales.

## § 6. La nueva Edad del diálogo entre tradiciones filosóficas

Pero se ha insistido en que esa función universal la ha cumplido la filosofía moderna europea. Con ello se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas. Por ello, de lo que se trata en el comienzo del siglo xxi, entonces, es de inaugurar un diálogo interfilosófico.

En primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta coordenada nos recuerda la presencia todavía actual (después de cinco siglos) del fenómeno del colonialismo; colonialismo económico y político, pero igualmente cultural y fi-

losófico. Las comunidades filosóficas de los países postcoloniales (y sus problemas y respuestas filosóficas) no son aceptadas por las comunidades hegemónicas metropolitanas.

En segundo lugar, y no por ello menos importante, es necesario comenzar seria y permanentemente un diálogo del Sur con el Sur, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes en África, Asia, América Latina o la Europa oriental, a ser discutidos filosóficamente. Las reglas de un tal diálogo deben formularse pacientemente.

Como trabajo pedagógico propedéutico es necesario comenzar a educar a las futuras generaciones en un mayor respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por ejemplo, en el primer semestre de la historia de la filosofía de las carreras universitarias de filosofía, se debería iniciar con el estudio de los "primeros grandes filósofos de la humanidad", donde serían expuestos las filósofas y filósofos que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Mesoamérica o entre los incas. En un segundo semestre se estudiarían las "grandes ontologías", incluyendo al taoísmo, confucionismo, hinduismo, budismo, filósofos griegos (tales como Platón, Aristóteles hasta Plotino), los romanos, etc. En un tercer semestre, debería exponerse el desarrollo posterior filosófico chino (desde el Imperio de los Han), las filosofías posteriores budista, jainista o vedanta en la India, las filosofías bizantina cristiana y árabe, y la filosofía latina europea medieval. Y así sucesivamente. *Una nueva generación pensaría filosóficamente desde un horizonte mundial.* Lo mismo debería acontecer en los cursos de ética, política, ontología, antropología, y hasta en los de lógica: ¿no se debería igualmente tener nociones de la lógica budista, por ejemplo?

Por otra parte, los filósofos deberían preguntarse si en otras tradiciones filosóficas (no sólo europeas o norteamericanas) han sido tratadas cuestiones ignoradas por la propia tradición, aunque hayan sido expuestas con estilos diferentes, con enfoques dis-

tintos, y donde puedan descubrirse nuevos desarrollos dadas las condiciones particulares del entorno geopolítico de esas filosofías.

No sólo debe haber diálogo entre Oriente (un concepto ambiguo desde la descalificación de Edward Said) y Occidente (igualmente confuso),[27] porque en ese caso África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

*Es entonces necesaria una reformulación completa de la historia de la filosofía* con el fin de comenzar a estar preparados para un tal diálogo. La obra pionera de un sociólogo, Randall Collins, en su libro *World Philosophy*,[28] apunta muchos aspectos relevantes que deben ser tomados en consideración. Pedagógicamente, al comparar en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filosofías chinas, indostánicas, árabes, europeas, norteamericanas, africanas (aunque sin dedicar una sola línea sobre los 500 años de filosofía latinoamericana, y menos aún las nacientes filosofías de las culturas urbanas anteriores a la conquista), clasificadas en generaciones (y distinguiendo filósofos de primer, segundo o tercer orden, tarea realmente difícil pero de suma utilidad), se descubren aspectos sumamente ricos y que dan que pensar a los filósofos —ya que el autor es un sociólogo, pero teniendo gran información y produciendo una obra de mucha utilidad para los filósofos.

## § 7. Diálogo inter-filosófico mundial hacia un *pluriverso transmoderno*

Después de larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europea moderna, las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, África, etc.) comienzan a recuperar

27. ¿En qué consiste el Occidente? Es sólo Europa occidental, y entonces ¿qué sería Rusia que ciertamente forma parte de la cultura del antiguo Imperio bizantino *oriental*?, ¿su origen está en Grecia?, pero para Grecia Europa era tan bárbara como otras regiones del norte de Macedonia.

28. Collins, 2000, *op. cit.*

el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad. Tomemos como ejemplo un filósofo árabe, de una prestigiosa ciudad universitaria sumamente famosa desde hace más de mil años. Se trata de Mohamed Abed Yabri de la Universidad de Fes (Marruecos), que en el siglo XIII tenía 300 mil habitantes, y donde, entre otros, fue a estudiar y enseñar M. Maimónides.

I. En primer lugar, en sus dos obras, *Crítica de la razón árabe*[29] y *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun,*[30] A. Yabri comienza por una *afirmación valorativa* de la filosofía de su tradición cultural árabe. Rechaza: *a*) la tradición contemporánea interpretativa del fundamentalismo (*salafís*), que reacciona contra la Modernidad sin reconstrucción creativa del pasado filosófico; *b*) No admite tampoco la posición del "*safismo* marxista", que olvida su propia tradición; *c*) De igual manera niega la tradición eurocéntrica liberal, que no acepta la existencia de la "filosofía árabe" en el presente. Por su parte, conocedor del árabe como lengua materna investiga de manera original, nueva, las tradiciones filosóficas de los grandes pensadores de la escuelas "orientales" (de Egipto, Bagdad y hacia el Oriente, bajo el influjo de Avicena) y de las escuelas "occidentales" (del antiguo califato de Córdoba, incluyendo las regiones bereberes, por lo tanto a Fes, en torno a Ibn Rushd).

II. En un segundo momento, se efectúa la crítica de la propia tradición filosófica contando con los recursos de la filosofía árabe, pero igualmente inspirándose en algunos logros de la hermenéutica moderna (que estudió en París). Esto le permitirá descubrir nuevos elementos históricos de su propia tradición, tales como que la tradición "oriental" árabe debió oponerse principalmente al pensamiento gnóstico persa. De esta manera los mu'ltazilíes crearon la primera filosofía árabe antipersa subsumiendo igualmente la filosofía grecobizantina, para justificar al mismo tiempo la legitimidad del Estado califal. Posteriormente Al-farabi e Ibn

29. Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2001.
30. Trotta, Madrid, 2001.

Sina (Avicena), asumiendo categorías neoplatónicas, producirán una tradición filosófica-mística de "iluminación". Mientras que la filosofía andaluz-magrebí "occidental", inspirada en las ciencias empíricas y el pensamiento estrictamente aristotélico (con la consigna: "Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes" como patrocinaba el almohade Ibn Tumart) producirá la gran filosofía árabe con Ibn Rushd, verdadera Ilustración (*Aufklärung*) filosófica que se impondrá como el origen de la filosofía latino-germánica, fundamento de la filosofía moderna europea. Ibn Rushd define perfectamente el diálogo inter-filosófico:

> Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio racional, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido (los griegos, los cristianos...) Siendo esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia.[31]

III. En un tercer momento, el de la nueva creación a partir de la propia tradición, alimentada por el diálogo con las otras culturas, no debe dejarse deslumbrar por el aparente esplendor de una filosofía moderna europea que ha planteado sus problemas, pero no los problemas propios del mundo árabe: "¿Cómo puede la filosofía árabe asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?"[32]

IV. Pero queda en cuarto lugar un último tema. El diálogo que puede enriquecer a cada tradición filosófica deberían rea-

31. A. Yabri, *Crítica de la razón árabe*, pp. 157-158.
32. *Ibid.*, p. 159.

lizarlo los filósofos críticos y creadores de cada tradición, y no los que simplemente repiten las tesis filosóficas ya consensuadas tradicionalmente. Y, para ser críticos, los filósofos deben asumir la problemática ético-política que pueda explicar la pobreza, la dominación y la exclusión de buena parte de la población de sus respectivos países, en especial en el Sur (en África, buena parte del Asia y América Latina). Un diálogo crítico filosófico supone filósofos críticos, en el sentido de la "teoría crítica", que nosotros en América Latina llamamos Filosofía de la Liberación.

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas (excepto China, Japón y pocos países más) con el colonialismo. Explotó sus recursos, extrajo información de sus culturas, y desechó aquello que no le era subsumible. Cuando hablamos de *Trans-modernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (por ello no puede ser "postmoderno", porque el postmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad *desechada, no valorizada, lo "inútil"* de las culturas ("desechos" entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus *propios* recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana. De esta manera la filosofía árabe, en el ejemplo expuesto, puede incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla y aplicarla con el fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El Korán*, que permitirían producir nuevas filosofías política o feminista árabes, dos ejemplos posibles tan necesarios. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por el diálogo interfilosófico (no sólo con Europa, sino igualmente con América Latina, la India, China o la filosofía africana), en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *trans-moderna* (lo

que supondría, igualmente, ser transcapitalista en el campo económico).

Por mucho tiempo, quizá siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino; sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso *transmoderno* (que no es simplemente "universal", ni "postmoderno"). Ahora "otras filosofías" son posibles, porque "otro mundo es posible" —como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México.

# CINCO TESIS SOBRE EL "POPULISMO"

Permítaseme resumir el tema en cinco tesis sobre el fenómeno del "populismo", que ha cobrado actualidad dada la existencia de gobiernos latinoamericanos que, a excepción de México y Colombia, han escogido presidentes de centro-izquierda en las últimas contiendas electorales desde el año 2000. Un cierto cansancio ante los modelos neoliberales aplicados por parte de las élites, y la constatación de las masas populares de los efectos negativos del "consenso de Washington", han promovido entonces movimientos y decisiones que se juzgan como "populistas" por los grupos o los intereses conservadores, de *dentro* de América Latina o desde *fuera*, es decir, desde Estados Unidos o Europa.

**Tesis 1. El "populismo" histórico de *ayer*. Categorización adecuada de un proceso legítimo**[1]

La coyuntura latinoamericana entre las dos guerras llamadas mundiales (1914-1945), y notoriamente desde la crisis económica del 1929, produjo un cambio geopolítico de gran impacto en América Latina. La hegemonía inglesa (1818-1914) es jaqueada por el poder económico y militar norteamericano, que desplazará

1. Véase el tema en E. Dussel, "Estatuto ideológico del discurso populista", en *Ideas y valores*, Bogotá, 1977, 50, pp. 35-69; nuevamente en *Política de la Liberación*, 2007, Trotta, Madrid, pp. 435-463.

al Reino Unido desde 1945 como potencia hegemónica. Dichas guerras derivaron en costos inmensos nunca antes vistos en la historia del mundo, con resultado de más de 40 millones de muertos que, por la hegemonía capitalista, produjeron.

El llamado "populismo latinoamericano" (cuya época clásica debe situarse desde la Revolución mexicana de 1910 o desde el movimiento de elecciones populares con H. Irigoyen en 1918 en Argentina hasta el golpe de Estado contra J. Arbenz en 1954, algo más de cuarenta años que un teoricismo dogmático confundió unívocamente con el "bonapartismo" europeo,[2] es el fruto de esta situación geopolítica concreta. Desde el comienzo de la llamada Primera Guerra Mundial (ya que en realidad no fue *mundial*, porque gran parte del Asia, de África y de América Latina no intervinieron) la dominación del centro sobre la periferia colonial o poscolonial (en América Latina) debió disminuir su explotación, por encontrarse abocado (el centro) en una brutal lucha por la hegemonía. Esto dio oportunidad al lento y débil origen y crecimiento de una cierta burguesía industrial y de una clase obrera producto de esa naciente y siempre dependiente revolución industrial muy tardía. En ciertos países más urbanizados de América Latina (en torno a Buenos Aires o Córdoba, São Paulo o Río, México o Guadalajara, etc.) nacieron empresas industriales que produjeron bienes de difícil importación por el hecho de la guerra entre los países del Norte. G. Vargas, L. Cárdenas, J. D. Perón y tantos otros fueron los líderes de estos procesos de "pacto social", donde una débil burguesía nacional crecía simultáneamente a una clase obrera y a la organización (por ejemplo en México) de los campesinos. Confederaciones generales de empresarios, de obreros o campesinos manifestaron la irrupción organizada de una

2. No advirtiendo que los fenómenos franceses del siglo XVIII y XIX no pueden corresponder con otros fenómenos muy diversos del mundo poscolonial y además del siglo XX. Otros, igualmente de izquierda, lo confundieron simplemente con los "fascismos" europeos (italiano, alemán o español), no advirtiendo nuevamente la carga emancipatoria de movimientos nacionalistas antiimperialistas (aunque capitalistas, es verdad).

nueva constelación política, económica, social, cultural que se denominó "populismo".

Esta categorización no era negativa, sino intentaba mostrar el hecho de un proyecto político hegemónico (en tanto cumplía con los requerimientos de la mayoría de la población, incluyendo la élite burguesa industrial) que afirmaba un cierto nacionalismo que protegía, gracias al Estado que tenía una relativa autonomía de los sectores de las clases dominantes, el mercado nacional. El débil capitalismo naciente tenía entonces unas fronteras protegidas en cuanto al uso de su energía (de allí la nacionalización del petróleo, del gas, de las minas, de la electricidad, etc.) y de ventajas aduaneras dentro del mercado nacional. Fue la etapa de mayor crecimiento económico sostenido de América Latina en el siglo XX, y el tiempo de los gobiernos elegidos efectivamente por la presencia masiva del pueblo en elecciones no fraudulentas. El bloque social de los oprimidos se hizo presente aun desde un punto de vista democrático, fenómeno que no tendrá comparación con ningún otro en todo ese siglo (exceptuando los procesos revolucionarios a los que haremos referencia posteriormente). Por ello, nombres como los de L. Cárdenas o J. D. Perón, aunque ambiguos, son difíciles de borrar de la memoria popular.

Este fenómeno se daba igualmente en otras regiones de la periferia mundial. Kemal Ata-Turk, el movimiento nacionalista de Abdel Nasser en Egipto, el Partido del Congreso en la India o de Sukarno en Indonesia, manifestaban análogas circunstancias.

**Tesis 2. El "pseudo-populismo" de *hoy*. Epíteto peyorativo como crítica política conservadora sin validez epistémica**

Aquel "populismo" histórico del siglo XX no puede compararse de ninguna manera con lo que hoy ciertos grupos conservadores y dominantes usan como "populismo" o "populismo radical", con lo cual se intenta peyorativamente negar validez a ciertos fenómenos político-sociales en la actual coyuntura del comienzo del siglo XXI.

En efecto, Estados Unidos necesitó algo menos de 10 años para organizar su hegemonía en el mundo llamado "libre", ante la presencia de la Unión Soviética (un efecto inesperado de las guerras intra-burguesas), desde el inicio de la llamada "Guerra Fría". Por el oeste, su antiguo enemigo en Europa, Alemania, fue fortalecido con el "Plan Marshall" ante el nuevo enemigo: la Unión Soviética. Por el este, el antiguo enemigo, Japón, fue reorganizado ante el nuevo enemigo: China. Terminada esta tarea de estructurar la hegemonía en el norte, Estados Unidos observó que en el sur "pululaban" regímenes con aspiraciones nacionalistas, aunque casi todos capitalistas, que se le enfrentaban en la *competencia dentro del mercado mundial capitalista* en el que luchan las burguesías del norte contra las del sur. Sin "compasión" —como era de esperarse— despedazó el norte violentamente a esas "burguesías" periféricas que intentaban tener un lugar en el mercado mundial. La burguesía norteamericana, a través del Pentágono, lanzó entonces una guerra[3] de competencia (la "competencia" dentro del mercado donde una burguesía domina y extrae plusvalor de la otra), que se manifestó en primer lugar en Guatemala, en 1954, contra el proyecto capitalista de emancipación nacional de Jacobo Arbenz, que intentaba imponer mayores salarios a los obreros de la United Fruit Company para fortalecer el mercado interno guatemalteco para permitir una naciente Revolución industrial —nada socialista el proyecto—.[4] Pero en la guerra de la competencia de la burguesía del norte contra la del sur latinoamericana no había ninguna proporción en la potencia de los contendientes. Uno tras otro fueron destruidos los proyectos del "populismo"

3. Esta "guerra" primeramente fue *militar* y antidemocrática, ya que los "populismos" fueron derrotados por golpes de Estado *militares* orquestados desde Estados Unidos, y gracias a la educación de militares de alto rango latinoamericanos formados en escuelas estratégicas del Pentágono en Panamá, West Point, etc.

4. Véase artículo citado en nota 1, Dussel, 2007, pp. 449-450. La Revolución socialista cubana significó, de igual forma, un proceso que surge posteriormente al populismo histórico de "segundo tipo", véase E. Dussel, "El populismo latinoamericano (1910-1959)", en *Ideas y Valores* (UN-Bogotá), (1977), 50, pp. 35-69; nuevamente en *Política de la Liberación*, 2007, Trotta, Madrid, pp. 435-463.

histórico latinoamericano. Así cayeron los gobiernos de J. Arbenz, de G. Vargas, de J. D. Perón, de Rojas Pinilla, de Pérez Jiménez, etc., instaurándose regímenes categorizados como "desarrollistas" (desde 1954, entonces).

La "teoría de la dependencia" formuló estos acontecimientos mostrando que la *transferencia* de plusvalor del capital global del capitalismo periférico *hacia* el capital global del centro (siendo desde la década de los años ochenta del siglo xx el mecanismo principal de dicha transferencia el pago de una deuda externa inflada y en gran parte contraída antidemocráticamente a espaldas del pueblo latinoamericano)[5] debía ocultarse ideológicamente gracias a una teoría económica construida *ad hoc* por Estados Unidos y Europa por la que se sugería, desde finales de la década de los años cincuenta (denominada por la CEPAL "doctrina desarrollista") "abrir las fronteras" a la *tecnología* más avanzada y al *capital* del centro para sustituir importaciones. Esto produjo el fenómeno de las que se llamarán después: las corporaciones trasnacionales. Lo cierto es que el "desarrollismo" fracasó, porque era sólo la "máscara" de la expansión del capital del centro, de la dominación de la burguesía del norte sobre la de la periferia; del centro que destruyó y absorbió el capital nacional y debilitó a la burguesía periférica, tarea que realizarán por último las dictaduras de seguridad nacional (desde el golpe dirigido por Golbery en Brasil en 1964, hasta las primeras elecciones formalmente democráticas de un presidente en Brasil o Argentina, en 1983), cuando los masas, que habían de alguna manera gustado el fruto del desarrollo económico-político del "populismo", fueron nuevamente reprimidas desde una disciplina exigida por la lógica del "desarrollo" del capital. Las dictaduras hicieron posible una nueva etapa de la existencia de un capitalismo periférico que aumentaba la transferencia de plusvalor al centro.

La instalación de las *democracias formales* posteriores a las dictaduras (1983-2000) significaron una "apertura" política de la

5. Véase Dussel, 2001, *Towards an Unknown Marx*, Routledge, Londres, cap. 13, p. 205ss.

vida pública, no aterrorizada ya por la represión militar, lo que dio un ambiente de aparente libertad que permitió consolidar la conciencia de la legitimidad del deber de pagar una cuantiosa deuda externa contraída. Esa deuda, que los militares iniciaron, debieron heredarla los gobiernos "democráticos" que siendo "democráticos" justificaban ante la conciencia popular el indicado deber de pagarla —cuando ya los militares habían perdido totalmente la credibilidad—. Es decir, la deuda se había legitimado. Esos gobiernos formalmente "democráticos" fueron poco a poco volviéndose ortodoxamente neoliberales (cuyos ejemplos prototípicos fueron los gobiernos privatizadores de los bienes públicos como los de Carlos Menem y Carlos Salinas de Gortari). Así se llevó a cabo a la práctica el "gran relato" (ignorado por la filosofía posmoderna) de la teoría neoliberal (llamada aún por George Soros: "fundamentalismo de mercado") que se expresa en el "consenso de Washington", que presiona a una total apertura de los mercados ante una predicada inevitable globalización económica, cultural y política —cuya expresión en la izquierda es formulada por A. Negri y M. Hardt.[6]

Ahora el calificativo de "populismo" había cambiado absolutamente de significado. Se había producido un deslizamiento semántico, una redefinición político estratégica del término. Ahora "populismo" significa toda medida o movimiento social o político que se oponga a la tendencia de globalización tal como la describe la teoría de base del "consenso de Washington", que justifica la privatización de los bienes públicos de los Estados periféricos, la apertura de sus mercados a los productos del capital del cen-

6. Interesante es anotar que en las campañas previas a la elección de candidatos a la presidencia en Estados Unidos, en enero de 2008, los políticos hablan en contra de los efectos negativos para Estados Unidos de la globalización y proponen un retorno a un neonacionalismo, críticos a los Tratados de Libre Comercio firmados durante las dos décadas anteriores. Perdida la competencia industrial ante China, la de la explotación del petróleo ante Rusia y la OPEP, la competencia de la producción de los sistemas electrónico-computacionales ante la India, Estados Unidos retorna al "proteccionismo". Esto es, como veremos, lo que hasta el presente criticaban en América Latina como "populismo" neonacionalista o "radical", comienza a aplicarse en el país del Norte. Pero no nos anticipemos.

tro, y que niega la priorización de los requerimientos, de las necesidades de las grandes mayorías de la población, empobrecida por las políticas adoptadas por las dictaduras militares (hasta aproximadamente el 1984) y aumentadas posteriormente por las decisiones de reformas estructurales dictadas desde los criterios de una economía neoliberal —que en México seguirán siendo los vigentes hasta 2008, constituyendo un anacronismo lamentable, si no suicida—. En medio de esa "noche de la historia" latinoamericana el levantamiento en Chiapas en enero de 1994 significó un rayo auroral en medio de las tinieblas.

Es decir, todos los movimientos populares y políticos desde 1999 (por tomar como fecha de referencia la promulgación de la Constitución bolivariana en Venezuela) que se oponen al proyecto neoliberal serán tachados de "populistas". En este sentido, la ciencia social con pretensión de tal debería rechazar su uso, porque no cumple con la claridad semántica de ser una denominación que tenga un contenido epistémicamente preciso. Se trata simplemente de un insulto, de un enunciado ideológico encubridor, usado para confundir al oponente sofísticamente. Claro está que su uso es casi unánime entre los medios de comunicación al servicio del capital central y periférico, de las teorías construidas *ad hoc*, continuamente usadas por los grupos dominantes políticamente que se oponen a los movimientos populares que luchan contra la teoría y práctica del "consenso de Washington". Hoy se juzga negativamente a los movimientos populares y políticos críticos como "populistas", como fueron en el pasado criticados los "populismos" históricos de los años treinta del siglo XX como "dictaduras" militares (las de G. Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón).

La obra tan meritoria de Ernesto Laclau, *La razón populista*,[7] como toda la producción teórica de este autor, intenta rescatar el sentido *positivo* de la denominación "populista" desde una teoría de la hegemonía, en la que revindica que la razón política en cuan-

7. En castellano en el FCE, México, 2005; en inglés *On populist reason*, Verso, Londres, 2005.

to tal o es "populista" —es decir, responde a los requerimientos del consenso mayoritario— o no es propiamente razón *política*. Es decir, la razón política es siempre razón populista y no otra cosa.

Es aquí donde comienza una nueva problemática, y nos encaminamos entonces a la tercera tesis de esta contribución.

### Tesis 3. Remantización de la categoría política de "pueblo": lo "popular" no es lo "populista" (ni *ayer* ni *hoy*)

La cuestión estricta de *filosofía política* latinoamericana actual consiste en preguntarse si puede distinguirse entre lo "populista" y lo "popular"; entre el "populismo" y el "pueblo". Todo parte entonces de una pregunta: ¿A qué se denomina "pueblo"?, o más simplemente: ¿qué es el "pueblo"?, de cuya clarificación dependen las otras. Por mi parte, he intentado distinguir ambas palabras ("populismo" y "pueblo") desde finales de la década de los años sesenta del siglo XX, y sobre el tema hemos mantenido una larga polémica que en buena parte ha pasado desapercibida a las ciencias sociales. Intentaré de nuevo distinguir estos términos ambiguos, por tener "doble sentido". Tanto el "populismo" (aún cuando fue usado adecuadamente en el "populismo" histórico desde la década de los años treinta) como la categoría *política* (central para una *política de la liberación*) de "pueblo" deben aclararse. Lo cual permitiría, como corolario, distinguir por su parte entre lo "populista" y lo "popular" —distinción que E. Laclau se cuida de proponer—. Sería la temática que podría denominarse como: "la cuestión popular" —en el sentido tradicional de las grandes "cuestiones" que ha debatido el marxismo histórico.[8]

8. En mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, pongo por título de un parágrafo: "La *cuestión popular*" (p. 400ss). Vuelvo compendiadamente sobre el tema en "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)", en *Filosofía de la cultura y la liberación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006, pp. 251-329. Cabe recordar que para K. Marx la *categoría* "pueblo" (nunca *constituida explícitamente como categoría*) se usa de hecho, junto a la de "pobre" (*puper ante* o *post*

En efecto, la cuestión previa, entonces, es preguntarse por el significado de la *categoría política*, tan usada cotidianamente, denominada "pueblo", y *construirla* explícita y precisamente como una "categoría" teórico-política, filosófica. La "categoría", que es un instrumento hermenéutico, tiene siempre un "contenido" (un "concepto", diríamos con K. Marx). Este pensador clásico nos dice claramente:

> Todos los economistas [diríamos ahora para aplicar el texto a nuestro tema: muchos filósofos políticos] incurren en el mismo error: en vez de considerar el plusvalor puramente en cuanto tal [diríamos: la categoría de pueblo], lo hacen a través de las formas particulares de ganancia o renta [diríamos: la usan en la de sus formas derivadas de populismo o popular].[9]

Se trata entonces de no caer en la "confusión" (tomar muchos términos con el mismo significado) de identificar el contenido de las palabras "populista" con "popular", y lo "popular" con "pueblo". Así como Marx necesitó de *dos* palabras diversas (confundidas en la economía política anterior: *profit* y *surplusvalue*) para expresar "dos" significados diversos (siendo que antes ambos términos tenían "un" significado), nosotros usaremos ahora "tres" palabras para distinguir tres conceptos diferenciados, y anteriormente *confundidos*.

*festum*), cuando las masas de siervos deambulan por Europa *después* de haber abandonado los feudos y *antes* de ser subsumidos por el capital. En esa "tierra de nadie" Marx no puede usar las categorías *económicas* de "siervo" o "clase obrera", sinó que se remite a la categoría *política* de "pueblo".

9. *Manuscrito de 1861-1863*, MEGA II, 3, p. 333; *Teorías del plusvalor*, FCE, México, 1980, vol. 1, p. 33. Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, p. 110. Marx agrega: "La *confusión* de los economistas [consiste] en que no existe para ellos la *diferencia* entre ganancia y plusvalor [para nosotros ahora: entre populismo, popular y pueblo], lo que prueba que no han comprendido con claridad ni la naturaleza de la primera [el populismo y lo popular] ni la del segundo [el pueblo]" (*Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlín, 1974, p. 450). Es decir, el *concepto* de "pueblo" (más profundo fenomenológicamente) *funda* a los conceptos de "populismo" y "popular" (fenómenos más superficiales), siendo el primero (el populismo) su *apariencia* fetichizada, y el segundo (lo popular) el *fenómeno* o la aparición en el campo ontológico político no distorsionada del pueblo.

Comencemos por la *categoría* filosófico-política "pueblo". En una obra reciente hemos intentado sintetizar la cuestión.[10] El "pueblo" no debe confundirse con la mera "comunidad política", como el todo indiferenciado de la población o de los ciudadanos de un Estado (la *potestas* como estructura institucional en un territorio dado),[11] referencia intersubjetiva de un orden político histórico vigente. El *concepto* de "pueblo" —en el sentido que pretendemos darle— se origina en el momento crítico en el que la comunidad política se escinde, ya que el "bloque histórico en el poder" —por ejemplo la naciente burguesía nacional en el populismo histórico latinoamericano posterior a 1930— deja de constituir una clase (o un conjunto de clases o sectores de clase) *dirigente*, diría Antonio Gramsci: "Si la clase dominante ha perdido el consenso (*consenso*), no es más clase *dirigente* (*dirigente*), es únicamente *dominante*, detenta la pura fuerza coercitiva (*forza coercitiva*) lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional, no creyendo ya en lo que antes creían".[12]

Aplicando las categorías gramscianas al caso del populismo histórico, y de su paso a las dictaduras de seguridad nacional (desde 1964), podríamos decir que en las décadas posteriores al 1930 los gobiernos de G. Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón manejaron el "bloque histórico en el poder", que a través de su burguesía industrial nacional naciente, ejerció el poder como "clase *dirigente*", teniendo el consenso mayoritario de la población (siendo los otros componentes de dicho actor colectivo la clase obrera, la campesina, la pequeña burguesía nacionalista urbana que se encargará de la burocracia estatal, el ejército cuando es de origen popular, parte de las iglesias, etc.) por tener un proyecto *hegemónico*. Una vez efectuada su caída por golpes militares orquestados desde Washington, la burguesía naciente trasnacional, el bloque desarrollis-

10. Véase *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006, *Tesis 11*, p. 87ss: "El pueblo. Lo popular y el *populismo*". Se trata de una síntesis del *§ 38* de mi obra *Política de la Liberación*, volumen 3, todavía sin publicarse.

11. Véase *op. cit.*, *Tesis 3*, p. 29ss.

12. *Cuaderni del Carcere*, 3, *§ 34* (Edición de V. Gerratana, Einaudi Editore, Turín, 1975), vol. 1, p. 311.

ta, y mucho más los militares de las dictaduras o de los gobiernos autoritarios o conservadores sin dictaduras militares (como los colombianos, mexicanos, venezolanos, etc.), dejaron de ser *dirigentes* y se transformaron en clases o sectores de *dominantes*. Es decir, al perder el *consenso* (con el que habían hegemonizado el poder los populismos históricos y habían obtenido una obediencia sostenible) deben comenzar a reprimir al pueblo, que había empezado a tomar conciencia de tal (de ser pueblo) en la etapa anterior populista (dentro de todas las ambigüedades que esto pueda contener, como veremos). El bloque represor se transforma en "clase *dominante*" sin consenso, cayendo en una creciente "crisis de legitimidad", por haber perdido la hegemonía.[13]

El *concepto* de "pueblo" aparece fenoménicamente (es decir, se "hace presente" o "aparece" a la conciencia política de la esfera público-ontológica de los mismos actores colectivos oprimidos) en dicha doble crisis de legitimidad y hegemonía. Cuando A. Gramsci describe al *pueblo* como "el bloque social de los oprimidos" (contrapuesto al "bloque histórico en el poder") está describiendo de manera precisa e inesperada la cuestión. En un curso de cuadros del Movimiento Sin Tierra del Brasil (en su escuela Florestán Fernandes) discutimos acaloradamente en 2007 la cuestión. La categoría *política* de "pueblo" no puede confundirse con la categoría *económica* de "clase" (tampoco de clase *obrera*). La clase obrera es el conjunto de los sujetos del "campo *económico*" que son *subsumidos* por el capital transformándolos en trabajadores asalariados que producen realmente (formal y materialmente) el plusvalor de las mercancías. Al "campo *político*" debe distinguírselo formalmente del "campo *económico*" —la confusión de ambos campos es una de las falencias de una cierta extrema izquierda—. Las *categorías* de un "campo" no deben atribuirse ni usarse ligera ni superficialmente en el otro, aunque siempre determinan (a su manera, *material* económicamente o *formal* políticamente)

13. Véase la aplicación de las categorías que *estamos pretendiendo constituir* en nuestra obra *Política de la Liberación*, vol. 2 por publicarse, *§ 19* [301].

a las del otro campo. La "clase obrera" es una categoría *económica* esencial del capital, que cuando entra en el campo *político* puede o no jugar una función con mayor o menor importancia, según sea el desarrollo económico o político del caso coyunturalmente analizado. Así J. C. Mariátegui mostró en los años veinte en Perú, que el actor colectivo popular *político* que podía tener un proyecto hegemónico era la población indígena (*económicamente* no esencial para el capital en abstracto), y no la inexistente clase obrera (y ni siquiera la clase campesina en sentido estricto), porque el capitalismo industrial no existía prácticamente en el Perú. Por el contrario, el pueblo indígena originario era la referencia hegemónica en la política peruana del momento. Mariátegui fue tachado de "populista" por los marxistas ortodoxos que fundaron el Partido Comunista peruano (así como el mismo Marx fue tachado por Vera Zasúlich o Plejanov de "populista", por haber dado razón a Danielson y sus amigos en Rusia en la cuestión de la *obshina*).[14] Además, esos ortodoxos peruanos confundieron el populismo de la *periferia* del capitalismo entreguerras, con el bonapartismo del siglo XIX y con los fascismos europeos del siglo XX —doble error teórico debido a la falta de una estricta constitución de la *categoría* populismo en el capitalismo *periférico poscolonial* latinoamericano posterior a la década de los años treinta, cuestión que Marx sospechó en su doctrina de la transferencia de plusvalor entre naciones, pero que nunca pudo atacar teóricamente de manera adecuada.[15]

Ciertos marxistas actuales ortodoxos a ultranza siguen señalando a la "clase obrera" como el sujeto histórico en última instancia de todo proceso político transformador (no reformista)[16] o revolucionario. "En abstracto", y en el estricto "campo *económico*"

14. Véase el tema en el capítulo "Del último Marx a América Latina", de mi libro *El último Marx (1863-1882)*, Siglo XXI, México, 1990 (próximo a aparecer en traducción italiana), cap. 7, pp. 238ss.

15. Paul Ricoeur, en una discusión que tuvimos personalmente en Nápoles en 1991, cayó en la misma confusión (véase mi obra *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998, en el capítulo "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur", p. 73ss).

16. Véase la diferencia en mi obra *20 Tesis de Política, Tesis 17.2*, p. 127ss.

(que es el nivel en el que epistemológicamente se sitúa Marx en su obra publicada *El capital*), la clase obrera es, con la clase burguesa, el componente constitutivo esencial del capital, y su intervención (por ejemplo, en una huelga ininterrumpida) sería definitiva para la destrucción del capital; es decir, sería una última instancia de la praxis social económica. Pero en algunas coyunturas "históricas", en un nivel "*concreto*", y en el "campo *político*", la clase obrera puede no ser no sólo la última instancia, sino ni siquiera un momento de referencia fundamental. En la revolución tal como la concebía Mariátegui en el Perú, en la Revolución china o sandinista, en la Revolución boliviana liderada por Evo Morales, etc., la clase obrera no jugó en la coyuntura histórica el papel de "sujeto histórico". Lo cierto es que *siempre, en concreto, histórica* y *políticamente* fue el "pueblo" el actor colectivo[17] (dirigido o no por la clase obrera, o la campesina como en la Revolución china, o una élite de pequeña burguesía con la clase campesina como en la Revolución sandinista, etcétera).

La categoría *política* el "pueblo", entonces, constituye un nuevo *objeto teórico* de la filosofía política latinoamericana. Para su *construcción* se podrá contar con distinciones categoriales que se aplicaban en otros temas. Por ejemplo, si se hablaba de "clase en-sí" y "clase para-sí", o "*conciencia* de la clase obrera", habrá que vislumbrar lo que pueda significar un "pueblo en-sí" y un "pueblo para-sí", lo mismo que una "*conciencia* de ser pueblo" desde la *memoria histórico-popular* que trasciende el sistema capitalista (ya que la memoria de la conciencia de clase obrera no puede trascender el siglo XVI o algo antes, porque anteriormente no existía el capitalismo ni la clase obrera). Por ejemplo, la "clase obrera" en

17. El concepto "actor colectivo" quiere reemplazar al concepto metafísico —en el sentido de la escuela post-althusseriana de E. Balibar, A. Badiou, etc.— de "sujeto histórico". El "pueblo" no es un "sujeto", es un actor colectivo, intersubjetivo. En la metáfora gramsciana de "bloque" se deja entender que no es tan consistente como una "roca" o "piedra", que puede remodelarse, crecer o disminuir, y, por último, triturarse y desaparecer. No queremos significar que el bloque sea "vacío" —como me indicaba un compañero del MST—, esa sería una referencia indeseada. Estamos abiertos a que se nos proponga una "metáfora" más adecuada, mientras tanto me quedo con la de Gramsci.

Francia puede aparecer desde el siglo XVI o poco antes, pero el "pueblo" francés ya fue galo ante el Imperio romano, siervo de los feudos medievales, clase campesina u obrera en el capitalismo moderno. Fidel Castro un socialista sin ninguna sospecha, puede hablar de J. Martí como un héroe del "pueblo cubano" —sin haber sido marxista ni socialista ni obrero—. Los héroes de un "pueblo" atraviesan políticamente los modos de producción "económicos", aunque ciertamente reciben las determinaciones materiales correspondientes, en la historia del largo plazo "política".

El pueblo, el bloque social de los oprimidos y excluidos, puede transitar durante siglos dentro de un "estado de derecho" de *obediencia pasiva*, ante una legitimidad aparente (ya que los tres tipos de legitimidad descritos por Max Weber son simplemente *aparentes*), de un consenso que le presta la comunidad política al bloque histórico en el poder, como clase dirigente. Cuando ese "pueblo" (dicho bloque de los oprimidos) se torna "pueblo para-sí" o toma "conciencia de ser pueblo", abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la dominación encubierta bajo una hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un "estado de rebelión" —lento proceso que puede durar decenios, a veces siglos—. El disenso del "pueblo", fruto de la toma de conciencia de necesidades materiales incumplidas, comienza a organizarse. Los llamados "nuevos movimientos sociales" son grupos populares que manifiestan en el campo político (ontológico) la presencia no sólo de necesidades *materiales* incumplidas, sino de dichas necesidades *formuladas* lingüísticamente de manera explícita como reivindicaciones —aspecto bien descrito por E. Laclau—. La reivindicación no es lo mismo que la necesidad; no hay reivindicación sin necesidad. La reivindicación es la interpelación *política* de una necesidad social en el campo *económico*. La necesidad es el *contenido material* de la protesta política. El movimiento *social* es, además, la institucionalidad primeramente *social*,[18] que puede cruzar el umbral de la

18. Véanse las clarificaciones conceptuales de todos estos términos en *20 tesis de política*, *Tesis 7*, p. 55ss; y en el vol. 2 de la *Política de la Liberación*, *§ 21.2* [316], y *§ 22.1* [330].

*sociedad civil* (el Estado ampliado para Gramsci), y aún el segundo umbral de la *sociedad política* (el Estado en sentido restringido). Todos los movimientos sociales manifiestan alguna determinación corporal viviente del sujeto humano intersubjetivo negada en su cumplimiento de necesidad particular. El feminismo nos habla de la dominación (negatividad) en la determinación del género como machismo, y su superación. Los movimientos reivindicativos de las razas no-blancas luchan contra la discriminación racial. Los movimientos de la tercera edad o adultos mayores se levantan con la "adultocracia" como criterio productivo del capital, lo mismo que los jóvenes y los niños. Reivindican su cultura originaria los pueblos indígenas —como sistema económico, político, religioso, lingüístico, etc.—. La clase obrera y campesina igualmente afirman su derecho a la plena participación en la producción económica, superando el sistema montado sobre la extracción del plusvalor, etcétera.

Todos los movimientos sociales, la Diferencia, no suman toda la población que constituye el "pueblo". El pueblo es mucho más, pero esos movimientos son el "pueblo para-sí", son la "conciencia del pueblo" en acción política transformadora (en ciertos casos excepcionales, revolucionaria). De todas maneras son el tejido activo intersticial que *une* y permite hacerse presente como *actor colectivo* en el campo político al "bloque social de los oprimidos y excluidos", que siempre son la mayoría de la población.

Esta irrupción, como "estado de rebelión" (que pone en cuestión el "estado de excepción" schmittiano,[19] como cuando el pue-

19. Sin embargo, cabe reflexionar sobre una obra de Carl Schmitt a la que no se le ha prestado suficiente atención. El longevo pensador alemán escribió en 1963 una obra referente no sólo al pueblo en armas español contra la invasión napoleónica al comienzo del siglo XIX, sino en relación también a los guerrilleros (ya que Mao Tse-tung, Ho Chi-min, Fidel Castro y hasta el Che Guevara, son nombrados por Schmitt explícitamente) del siglo XX. La *Teoría del partisan* (que consulto en *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. franc. Flammarion, París, 1992) se pregunta: "¿Quién podrá impedir la aparición de modos análogos e infinitamente más intensos, de tipos de hostilidades inesperados, donde se engendrarán nuevos tipos de *partisan*? [...] La teoría del *partisan* desemboca en el concepto de lo político, sobre la búsqueda del enemigo real y provoca un nuevo *nomos* de la tierra" (p. 305). En cierta manera el *partisan* es singularmente el origen de la "emergencia" de un

blo argentino "deja en el aire" al "estado de excepción" dictado por F. de la Rúa y lo depone como presidente el 21 de diciembre de 2001), es la manifestación volcánica en el campo político del "pueblo como pueblo" —diría J. J. Rousseau—, como la *potentia*,[20] recuerda que la única sede del *poder político* es la comunidad política misma. Pero cuando dicha "comunidad"[21] ha sido dominada por el bloque histórico en el poder, el pueblo que irrumpe con conciencia escinde el todo, produce una factura. La "comunidad política" deja lugar al "pueblo" —que sugestivamente E. Laclau denomina *plebs*– que ahora se opone al "anti-pueblo", a la minoría que ejerce el poder fetichizado.[22] "Pueblo" sería así el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insoportables, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la *plebs*, cuya *unidad* se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones *políticas*, articuladas desde necesidades materiales *económicas*. Toda la discusión teórica se centra hoy en el *cómo* se va construyendo ese *proyecto hegemónico*, o aún mejor, un *proyecto antidominación* que se irá imponiendo como *hegemónico*, cuando el pueblo (la *plebs*)

"pueblo". Son "oponentes" del orden político establecido, no en alguna particularidad, sino en *totalidad*: son oponentes políticos disidentes, no meramente sociales o ilegales (como el ladrón) desde el consenso imperante. Schmitt, sin embargo, no tiene las categorías para explicar el nacimiento de ese nuevo *nomos*.

20. Véase *Tesis 2* de mi obra *20 tesis de política* [2.35]; en la *Política de la Liberación*, *§ 14* [250ss].

21. En el presente dicha "comunidad" ni es premoderna, ni niega la "individualidad", sino que debería ser, como indicaba Marx en los *Grundrisse*, el tercer estadio que alcanzaría la plena individualidad en la plena comunidad. En el momento actual se va presagiando un "después" del individualismo moderno-liberal, donde dicha "individualidad" liberada del aislacionismo metafísico de la competencia del mercado, avanza hacia una nueva recuperación de la intersubjetividad "comunitaria". Sería la *plena singularidad* (individualidad) en la *plena comunidad* (futura), que los mismos movimientos sociales están iniciando.

22. Considérese el concepto de "fetichismo del poder" en *Tesis 5*, de *20 tesis de política* [5.1ss]; y en *Política de la Liberación*, vol. 3, *§ 30.1*.

llegue a ejercer el poder como *nuevo* bloque histórico en el poder institucional (la *potestas).*[23]

Contra la propuesta de que *una* demanda o reivindicación se tornaría equivalencial (de E. Laclau), habiendo sido en su origen *una* reivindicación diferencial de un movimiento, y vaya llenando progresivamente el "significante vacío" (que por otra parte representaría de alguna manera en concreto el líder), asumiendo por otra parte procesualmente las restantes reivindicaciones diferenciales de los otros movimientos (con lo cual se iría nuevamente vaciando). Y contra la mera necesidad de la traducción de las diversas reivindicaciones diferenciales por un diálogo ininterrumpido de los movimientos entre ellos, pero teniendo como un peligro el universal hegemónico de Laclau, el posmodernismo crítico de Boaventura de Souza nos deja sin suficiente unidad estratégica. En un caso se cae en el univocismo equivalencial con la ventaja de la propuesta de una unidad estratégica necesaria (Laclau); en el otro en la equivocidad escéptica aunque respetuosa de la Diferencia (B. de Souza). Proponemos en cambio una solución equidistante y compleja. El proyecto hegemónico que asume las reivindicaciones de los Diferentes movimientos sociales, que son particulares (y deben ser), deben entrar efectivamente en un proceso de diálogo y traducción. De esta manera la feminista comprende que la mujer, que dicho movimiento afirma, es al mismo tiempo la más discriminada racialmente (la mujer de color), la más explotada económicamente (la mujer obrera), la más excluida social (la madre soltera marginal), etc. De la misma manera el que reivindica la igualdad entre las razas descubre que los obreros de color son los más injustamente tratados, que el racismo atraviesa todos los restantes movimientos sociales. Una comprensión *transversal* comienza a construir un proyecto hegemónico donde todos los movimientos van incluyendo sus reivindicaciones. Pero dicha inclusión no es por supremacía de una sobre las restantes (ni siquiera la reivindicación de la clase obrera capitalista), tenta-

23. El concepto de *potestas* considérese en la *Tesis 3* del libro frecuentemente referido.

ción de la propuesta de Laclau; ni la imposibilidad de un proyecto unificante, tentación de la descripción de B. de Souza. Sino que el proyecto sería analógico: asumiendo momentos de *semejanza* (no de identidad *universal unívoca*, como en Laclau) y permitiendo *distinciones analógicas* particulares de cada movimiento (contra la imposibilidad de la *unidad* por parte de B. de Souza). Es una cuestión de la lógica analógica (que hemos denominado el "método analéctico" propio de una *Filosofía de la Liberación* sobre el que no podemos extendernos aquí pero del que espero poder ocuparme extensamente en el futuro).[24]

En este sentido el "pueblo" siendo una "parte" representa al todo, ya que "el pueblo es (...) el protagonista central de la política, y la política es lo que impide que lo social cristalice en una sociedad plena" escribe Laclau refiriéndose a la posición de J. Rancière,[25] y criticando las de S. Žižek y A. Negri —esto último descarta el concepto de "pueblo" por el de "multitud", cuestiones que no podemos abordar aquí.

De esta manera lo "popular" es lo propio del "pueblo" como *plebs*, como actor colectivo (no como "sustancia" que recorre metafísicamente la historia como "sujeto histórico", demiurgo omnipotente e infalible, de ciertas ortodoxas cuasi-anarquistas de la izquierda extrema).

Mientras que lo "populista", en el sentido válido del populismo histórico de las décadas posteriores a 1930, es la *confusión* entre lo propio del "pueblo" tal como lo hemos comenzado a definir ("bloque social de los oprimidos") con la mera "comunidad política" como un todo. Toda la comunidad cubana, argentina o mexicana es considerada como el "pueblo" cubano, argentino o mexicano por el "populismo", incluyendo a las clases, sectores de clase y grupos que constituían el bloque histórico en el poder que sería necesario derrocar. El "pueblo" se *confunde* así con la "nación" (toda

24. En *20 tesis de política* [9.14] y [11.1]; y en *Política de la Liberación*, vol. 2, *§ 24.3.b* [372-375].

25. *La razón populista*, p. 309.

la población *nacida* en un territorio organizada bajo la estructura política institucional de un Estado, comunidad política).

Lo "popular" y el "pueblo", en cambio, no son la totalidad de la comunidad política, sino que es un *sector* de la población que Giorgio Agamben, en su sugestiva obra *El tiempo que resta*, denomina semitamente como "el resto".[26] El "pueblo" rescatará, redimirá a toda la comunidad (confundida y dividida), salvará a la "patria", al *populus* como proyecto futuro (en el nivel simbólico de J. Lacan), aún contra la voluntad de los dominadores.

## Tesis 4. El poder del pueblo, instituciones de participación y democracia

La cuestión puede formularse en pocas palabras. Siendo imposible en comunidades políticas de millones de ciudadanos la organización política por medio de la democracia directa, hubo necesidad desde hace milenios —al menos desde las grandes ciudades del Mediterráneo y la Mesopotamia de 3000 a.C.— de instituir estructuras de representación. La *potentia* o el poder político *en-sí* de la comunidad política se las instituciones (la *potestas*) que permiten el ejercicio *delegado* del indicado poder. La delegación del poder crea problemas propios, el más grave: el paulatino alejamiento del representante del representado y su subsecuente fetichización. El que ejerce delegadamente el poder se afirma como la sede misma,

26. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Turín, 2000, p. 55ss: "Resto". Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, p. 157ss, en aquello de la "personalidad incorporante" que dialécticamente significa una persona histórica, una comunidad, el *resto*, etc. El tema lo trato en el *§ 31* del vol. 3 de la *Política de la Liberación*: "El acontecimiento liberador" —más allá de A. Badiou—. Cita Agamben: "Así, en el tiempo de ahora [expresión técnica del tiempo mesiánico, explica Agamben] si ha producido un *resto* por la elección de la gracia" (*Romanos*, 11, 5). La "gracia" es, secularizadamente y en filosofía política, la "autoconciencia del pueblo" (el "pueblo *para-sí*") que le permite devenir actor colectivo y constructor de la historia futura: el *consenso crítico* del pueblo como *disenso* ante el antiguo *consenso* devenido ideología de dominación a través de una praxis represiva del bloque histórico en crisis de legitimidad. Tratamos todas estas cuestiones en la obra indicada *Política de la Liberación*.

autorreferente, del poder político, definiéndolo como dominación legítima que gana obediencia de los ciudadanos —en la descripción de Max Weber—. La comunidad política de sede originaria del poder es convertida en objeto pasivo de un consenso como obediencia ante la autoridad del que originariamente había sido investido de la representación por delegación. El delegado pasa a ser el que ejerce el monopolio del poder y el delegante ha perdido todos sus atributos.

De hecho, la comunidad ciudadana crea las instituciones representativas, desde el municipio o el condado, hasta la provincia o el Estado regional, hasta el Estado territorial nacional u organismo internacionales. Esas instituciones representativas, gestionadas por los partidos políticos se pueden tornar en un organismo de dominación de la ciudadanía, que sólo cada cuatro o seis años expresa su voluntad confirmando por el voto universal los candidatos que los partidos (y los poderes fácticos) han elegido previamente de manera elitista, sin participación democrática de la comunidad. Se llega así al círculo en el que se encuentra la política latinoamericana, que después de la "apertura" democrática posterior a la caída de las dictaduras militares desde 1984, los partidos políticos monopolizan la vida política cayendo en profunda corrupción —la primera de todas el inconscientemente situar la sede del poder en su propia voluntad de gobernante, olvidando que el lugar ontológico de dicho poder es el del pueblo.

Hannah Arendt recuerda que Thomas Jefferson, mucho antes de la Comuna de París, estaba obsesionado por una temática: "la división de los condados [municipios] en distritos".[27] Jefferson opinaba que las "repúblicas elementales" debían permitir a los ciudadanos en el mundo cotidiano reunirse habitualmente en el distrito (que serán los *soviets* de la Revolución de Octubre, y que hoy expresaríamos: el barrio, la aldea, la comunidad en la base, los "cabildos" de la Constitución bolivariana de 1999 en Venezuela,

27. Carta a John Cartwright, 5 de junio de 1824 (cit. H. Arendt, *Sobre la revolución*, 6, iii; Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 257).

toda organización debajo de los municipios), tal como A. Tocqueville había descrito entre las comunidades utópicas de los Pilgrims o los padres fundadores. Comunidades autogestivas, de democracia directa, asumiendo responsabilidades cotidianas:

> Jefferson sabía muy bien que lo que proponía como salvación de la república significaba en realidad la salvación del espíritu revolucionario de la república —comenta Arendt—. Todas sus explicaciones del sistema revolucionario comenzaban con un recordatorio del papel desempeñado por las pequeñas repúblicas con la "energía que en su origen animó nuestra revolución" [...] De aquí que confiase en los distritos [comunidades debajo de los municipios o condados] como el instrumento para lograr que los ciudadanos siguiesen haciendo lo que se habían mostrado capaces de hacer durante los años de la revolución, es decir, actuar responsablemente y participar en los asuntos públicos.[28]

Jefferson se está refiriendo a la problemática que hemos esbozado en este trabajo. Es decir, en el momento revolucionario la comunidad política colonial, que había permanecido unida bajo la dirigencia del bloque histórico inglés metropolitano en el poder, ejerciendo hegemónicamente la autoridad con el consenso de los colonos, se escindió por la emergencia del *pueblo* norteamericano, que generó un nuevo proyecto hegemónico que unió las voluntades revolucionarias, y desde la *disidencia* emprendieron una lucha de liberación contra la Corona británica. Esa intervención del *pueblo*, que situó como enemigos a ingleses colonialistas y a colonos colaboracionistas, el surgimiento de una *plebs* políticamente activa, podía, al institucionalizarse la república independiente, perder su conciencia política creadora, permanente, responsable. El *pueblo* como *plebs* se adormecía como nuevo *populus*, como comunidad política que se tornaba pasiva, obediente ante el nuevo

28. Arendt, *op. cit.*, p. 259.

bloque histórico en el poder: la burguesía industrial naciente, en el Norte, y la oligarquía esclavista, en el Sur. Jefferson intentaba mantener ante las instituciones de la representación la presencia de la experiencia originaria de la participación democrática. Pero fracasó.

Igualmente Lenin, al comienzo, dio "todo el poder a los *soviets*", a las comunas, a la democracia directa popular. Fue el caos total. Se pasó de un extremo al otro. El NEP fue "todo el poder a las instituciones dirigidas por el partido bolchevique".

El tema entonces es *cómo articular* las instituciones de la representación (siempre en proceso de transformación o perfeccionamiento) en torno a los partidos políticos y a los tres poderes ya existentes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), con nuevas instituciones de la participación que permitan, más allá de los partidos y desde la base misma, una real actualización, con democracia directa de pequeñas comunidades del *pueblo*, de la *hiperpotentia*[29] o del ejercicio *permanente en el tiempo* (no debiendo esperar a la intervención puntual cada cuatro o seis años en la confirmación de un representante *ya elegido por otros*)[30] de la voluntad popular. Los cabildos, los distritos, las comunidades barriales, en las aldeas, etc., serían organizaciones debajo de los municipios (con padrones de pocos miles de ciudadanos) de reuniones hasta semanales, donde los ciudadanos se responsabilizarían, con recursos asignados y jurídicamente fundados en la Constitución y las leyes correspondientes, de cuestiones tales como la seguridad de la comunidad, distribución del agua y el drenaje, educación de la juventud, embellecimiento del lugar, responsabilidad de la salud,

29. Considérese este concepto en la *Tesis 12*, de mi obra *20 tesis de política* [12.3]: "Si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo que emerge en los momentos creadores de la historia" (p. 97). Es el "Jetztzeit" de W. Benjamin.

30. Los padres constitucionalistas norteamericanos temían la democracia del pueblo. Por ello idearon una "democracia representativa" donde las élites (la burguesía y los poderes fácticos) *elegían* a los candidatos que el pueblo *confirmaba* en sus intervenciones esporádicas y manipuladas frecuentemente llamadas elecciones.

cooperativas de consumo y hasta producción, etc. Es decir, el ejercicio efectivo del poder político *bajaría* del municipio a la comunidad en la base misma.

Desde estos millares de organismos donde se ejercería la democracia directa, uno por casilla electoral (por ejemplo en México hay 130 mil casillas electorales dentro del padrón nacional), la vida política *participativa* se convertiría en la actividad cotidiana de los ciudadanos. Además, deberían coordinarse en redes dentro de los municipios, de las provincias hasta alcanzar su presencia en el Estado nacional. Esta red de redes constituiría el *Poder ciudadano*,[31] que fiscalizaría los otros poderes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial). La *participación* estaría así garantizada permanentemente en una comunidad política de consenso activo y crítico, que fiscalizaría la *representación* de los políticos profesionales organizados en partidos políticos. Si a estas instituciones de la participación se le agregaran nuevas transformaciones, tales como los referendos revocatorios, la posibilidad de que los ciudadanos (en una cierta proporción) puedan presentar proyectos de leyes, etc., quitaría a la *representación* su anquilosado burocratismo y agilizaría la participación ciudadana. Claro que habrá siempre que pensar en la gobernabilidad y estabi-

31. La Constitución bolivariana de 1999 en Venezuela ha creado este cuarto Poder. En la reforma a dicha Constitución, que fracasó a fines de 2007, se proponía en el nuevo Artículo 184 la creación de estos organismos debajo de los municipios, cabildos populares, que ejercerían el Poder Popular. En el texto de la reforma leemos: "[Se] crearán mecanismos para que el Poder Popular, los estados y los municipios descentralicen y transfieran a las comunidades organizadas, a los consejos comunales y otros entes del Poder Popular los servicios [tales como:] en materia de vivienda, deporte, cultura, programas sociales, ambiente, mantenimiento de áreas industriales [....], prevención y protección vecinal, construcción de obras [...], participación en los procesos económicos estimulando las diversas expresiones de la economía social [...], creación de organizaciones, cooperativas y empresas comunales [...] La comunidad organizada tendrá como máxima autoridad la Asamblea de ciudadanos y ciudadanas del Poder Popular, la que designa y revoca a los órganos del poder comunidal de las comunidades [...] El Consejo comunal constituye el órgano ejecutor de las decisiones de las Asambleas de ciudadanos [...] Los proyectos de los consejos comunales se financiarán con los recursos contemplados en el Fondo Nacional del Poder Popular". Este artículo, y todos los demás del referendo, no fueron aprobados. Si se hubiera convocado dicho referendo para la sola aprobación de este artículo el intento hubiera sido revolucionario, ya que las otras reformas eran secundarias.

lidad en el ejercicio del poder delegado de la representación, pero habrá que elegir un justo medio entre revocabilidad de los mandatos y estabilidad gobernable.

Sin representación la participación cae en el caos ingobernable: "¡Todo el poder a los *soviets*!" Sin participación la representación se anquilosa, se fetichiza, se corrompe: "¡Todo el poder al monopolio de los partidos políticos!"

Es necesario inventar una nueva articulación entre la representación abierta, revocable, fiscalizada por una democracia real, y la participación directa, permanente, responsable y constitucional de los ciudadanos como ejercicio del poder del pueblo.

## Tesis 5. Exigencias democráticas del ejercicio del liderazgo

Ahora nos situaremos decididamente en el nivel de la praxis política, en la esfera de la acción estratégica como tal. La política puede describirse teniendo tres niveles: el nivel de los principios normativos (C), el de las instituciones (B) y de la acción política como actividad agónica emparentada, pero distinta a la guerra (A).[32] Es en este sentido que Fidel Castro se expresó de la siguiente manera: "Entendemos por *pueblo, cuando hablamos de lucha*, la gran masa irredenta [...], la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a lograrlo, *cuando crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma*".[33]

La reflexión es político-*estratégica*, porque se sitúa al nivel de la *lucha*. En ese nivel agónico no sólo es necesaria la teoría sino la *fe*, la *creencia* como convicción subjetiva que permite oponerse al "estado de derecho" injusto. Se debe creer en los postulados (el Reino de la Libertad, la Disolución del Estado, la Sociedad sin clases, etc.), pero también *en alguien*. El pueblo puede estar convencido

32. Véase esta problemática *arquitectónica* de la política en mis obras *20 tesis de política*, *Tesis 6* [6.01ss], y *Política de la Liberación*, vol. 2 [246ss], en especial *Cap. 1, § 16ss.*

33. "La historia me absolverá", en Fidel Castro, *La revolución cubana*, Era, México, 1975, p. 39.

racionalmente de un plan político, pero subjetivamente debe objetivar *en alguien*, en su honestidad, entereza, valentía, sabiduría, para entregarle el mandato de hacerse cargo de la responsabilidad de compartidamente alcanzar la meta estratégica convenida. Se establece, en el pueblo que *cree suficiente en sí mismo* un pacto de mutua colaboración. Y esto, porque en la lucha, en la guerra, se deben frecuentemente tomar decisiones instantáneas, difíciles, complejas, que Karl von Clausewitz describe así:

> Si observamos en forma amplia los cuatro componentes de la atmósfera en que se desarrolla la guerra, el peligro, el esfuerzo físico, la incertidumbre y el azar, fácil será comprender que es necesaria gran fuerza moral y mental para que avance con seguridad y éxito en este elemento desconcertante una fuerza que los historiadores y cronistas de sucesos militares describen como energía, firmeza, constancia, fortaleza de espíritu y de carácter.[34]

Dicho de otro modo, y en palabras de Gramsci: "Marx y Maquiavelo. Este argumento puede dar lugar a una doble tarea: un estudio de las relaciones entre los dos, en tanto teóricos de la *práctica militante y de la acción*".[35]

Esta tarea situada en un nivel estratégico, no con intención teórica, se interesaba de dar luz a un partido político "que quiere fundar un Estado".[36] El "intelectual orgánico", que no puede dejar de tener un cierto carisma, era concebido en el encuentro complejo de: *a)* el militante del partido, *b)* el organizador como dirigente político, y *c)* el que tiene la capacidad de formular teórica y organizativamente los pasos estratégicos en el corto plazo (lo táctico) y, sobre todo, en el largo plazo (lo estratégico propiamente dicho).

En general, la filosofía política latinoamericana, que comenta autores europeos o norteamericanos, tiene como referencia ór-

34. *De la guerra*, I, cap. 3; Colofón, México, 1999, p. 43.

35. *Cuaderni 4*, § 10; vol. 1, p. 432

36. *Ibid.* En este caso "el protagonista de este *nuevo Príncipe*" deberían ser los intelectuales orgánicos de los socialmente oprimidos.

denes políticos establecidos con "estado de derecho". No se trata de la organización de *nuevos* momentos, de la responsabilidad de instaurar sistemas políticos transformados profundamente. Por ello, no se reflexiona sobre el tema que el mismo N. Maquiavelo se propuso claramente: "Mas para volver a aquellos que por *virtù* propia, y no por *fortuna*, han llegado a ser príncipes, digo que los más notables son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros similares".[37]

No se trataba de dar consejos a un príncipe establecido, que había heredado el poder tradicional. Por el contrario, era una situación revolucionaria, donde había que instaurar un nuevo orden. Maquiavelo no se sitúa en el *nivel B* institucional (para ello dedicará su obra: *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*), sino en el *nivel A* estratégico, y en el momento auroral de la creación de algo sin precedente. En este momento de lucha —y el pueblo en América Latina se sitúa en lucha contra los poderes fácticos del centro capitalista neoliberal y contra las oligarquías de adentro— se establece un diálogo de doble complicidad entre el liderazgo y el pueblo :

> El pueblo [...], al ver que no puede resistir a los grandes, aumenta la reputación de uno [de ellos], y lo hace príncipe para ser, bajo su autoridad, defendido [...] Aquel llega al principado con el favor popular, se encuentra solo y tiene en su entorno a poquísimos o a ninguno que no estén prontos a obedecer. Además, no se puede con honestidad satisfacer a los grandes sin injuria de otros, pero sí al pueblo; porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, por querer éstos oprimir y aquél no ser oprimidos.[38]

Sacándole a este texto todo lo de paternalista y aristocrático que tiene, se entiende que el liderazgo es investido de autoridad por el mismo pueblo que necesita una cierta conducción. Pero al mismo tiempo le impone condiciones de fidelidad a las luchas del pueblo

37. *Il Principe*, cap. 6; N. Maquiavelo, *Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1997, p. 131.
38. *Ibid.*, cap. 9; pp. 143-144.

(en el sentido de lo que hemos llamado "poder obediencial").[39] El pueblo crea el mito del liderazgo, lo necesita, lo apoya, lo maneja y, puede sufrir una gran desilusión.

El postulado estratégico debería tender a la disolución de todo liderazgo, de todo vanguardismo. Un pueblo que ejerce plenamente una democracia participativa horizontal, autorreferente, autónoma, de autodeterminación, no necesitaría sino un débil liderazgo; sin embargo, en los momentos de gran transformación, más aún en procesos revolucionarios, es necesaria la dialéctica mutuamente enriquecida de liderazgo y pueblo *para-sí* que va creciendo en el paulatino ejercicio de la participación simétrica de todos sus miembros: la democracia como fundamento de la legitimidad —por sobre el "estado de derecho".

Este tema, de la existencia del liderazgo en los movimientos político populares, habría entonces que describirlo primeramente como en un silogismo. *a)* La *universalidad* estaría presente en la comunidad política no escindida todavía en el tiempo del consenso en el ejercicio clásico del poder del bloque histórico con partidos políticos; *b)* La *particularidad* consistiría en el pueblo en acto transformador (aún revolucionario), en el movimiento social o en la comunidad política de la base (sería el momento mesiánico de un W. Benjamin); *c)* La *singularidad* ejercida por el liderazgo (el Moisés de Maquiavelo), en función dialéctica con los otros momentos. Estos momentos se determinan mutuamente y se complementan, jugando cada uno funciones políticas imprescindibles.

De hecho, en la historia, los pueblos nunca dejaron de tener liderazgo (desde la indicada y mítica figura de Moisés en la narrativa exaltada por Erns Bloch en *El principio esperanza*). No ha habido revolución histórica sin liderazgo: S. Bolívar, J. de San Martín o M. Hidalgo en la primera emancipación latinoamericana a comienzo del siglo XIX; Lenin en la Revolución rusa de Octubre, Mao Tsetung en China, Fidel Castro en Cuba, L. Cárdenas en México, el Sub Marcos en Chiapas, Evo Morales en Bolivia, etc. Y, sin embar-

39. Véase la *Tesis 4*, en *20 tesis de política*.

go, poco o nada se ha meditado teóricamente sobre esta inevitable función práctico-política. Creo que es necesario reflexionar sobre el tema.

Los peligros a salvar son sus extremos. *a)* El liderazgo *vanguardista* de derecha (autoritario, a lo Hitler o Mussolini) o de izquierda (a lo Comité central: el "centralismo democrático" y la "dictadura del proletariado"); o *b)* el espontaneísmo populista criticado por F. Fanon (ahora como denominación despectiva) que atribuye al pueblo una extraña omnisciencia por la que no puede cometer errores políticos. Es toda la cuestión de la relación entre teoría y praxis, entre las masas y los "intelectuales orgánicos" (tal como lo enunciaba A. Gramsci), de suma actualidad en América Latina en el comienzo del siglo XXI, porque los gobiernos emergentes de centro-izquierda progresistas (aunque no revolucionarios en el sentido clásico, antineoliberales pero no anticapitalistas), tienen siempre algún liderazgo visible en las personas de N. Kirchner, Tabaré Vázquez, Luiz Inacio "Lula" da Silva, Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa, Daniel Ortega, Colom y muchos otros.

El liderazgo es necesario en ciertas coyunturas políticas. En la filosofía política china, un Huang Tsung-hsi (1610-1695) escribió una obra estratégica bajo el título de: *La espera de la aurora* (*Ming-i tai-fang lu*).[40] Sería como *El Príncipe* de Maquiavelo pero en una situación completamente distinta. En este caso, el filósofo político chino espera igualmente de un liderazgo fuerte que pueda reorientar al imperio corrupto, que tiene más de 150 millones de habitantes. Las obras de los filósofos europeos de la época parecieran reflexiones provincianas de pensadores periféricos; sin embargo, dicho liderazgo no se apoyaría en el consenso crítico del pueblo, democráticamente, sino que bajaría de arriba hacia abajo reordenando la sociedad como en el tiempo de las "Tres Dinastías" originarias: "En los tiempos antiguos todos [los que están] bajo el cielo eran considerados; los señores y príncipes eran como el servidor. El príncipe ocupaba toda su vida trabajando para todos [los que están] bajo el

40. Véase mi *Política de la Liberación*, vol. 1 [76ss].

cielo. Ahora el príncipe es el señor, y todos [los que están] bajo el cielo sus siervos".[41]

Plantea exactamente el sentido de un "poder obediencial" como postulado en el caso del príncipe justo, y de la corrupción del poder en la tradición posterior. De todas maneras el ejercicio del liderazgo era autoritario, oligárquico, paternalista. No había, como es de suponer, exigencias democráticas posibles.

Por el contrario, de lo que se trata es de definir correctamente la importancia y necesidad del liderazgo en situaciones de profundo cambio político, en ciertos casos revolucionaria, en donde los movimientos sociales y las masas populares pueden investir simbólicamente a ciertos líderes de un *aura*, que el mismo pueblo construye para su defensa, exigiéndoles obediencia a los consensos de los movimientos y del pueblo expresados en sus organizaciones democráticas con las que debe articularse. Si el liderazgo se autonomiza y pretende identificar su propia voluntad con la sede del poder político se cae en profunda corrupción. Si se mantiene fiel al servicio del pueblo aportando unidad, creatividad, confianza, paciencia, su función se hace necesaria.

Quizá ninguna *virtù* —en el sentido de Maquiavelo— más encomiable en el liderazgo que "la firmeza [como] la capacidad de resistencia de la voluntad frente a la fuerza del golpe; la constancia a la resistencia con respecto a la duración".[42] Lula fue derrotado varias veces como candidato a la presidencia; Andrés Manuel López Obrador visita uno por uno los 2 500 municipios después del fraude sufrido en 2006; el Sub Marcos resiste en la selva chiapaneca por decenios la persecución de la oligarquía y el ejército. Son liderazgos que prueban, articulados democráticamente, en el sufrimiento, la inteligencia estratégica y la obediencia disciplinada, el cumplimiento de los requerimientos materiales del actor colectivo en última instancia: el pueblo en "estado de rebelión".

41. En el capítulo: "Sobre el Príncipe", en Huang Tsung-hsi, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, p. 92.

42. Von Clausewitz, *op. cit.*, p. 45.

## Conclusión

El "populismo" como término que tiene como significado el fenómeno de los regímenes que se originan desde la Revolución mexicana del 1910, y se expanden desde el 1930 en América Latina, es una denominación válida (*Tesis 1*).

Por el contrario, el epíteto peyorativo de "populismo" que se usa para denigrar a los oponentes al "consenso de Washington", el neoliberalismo, y que se refiere a gobiernos latinoamericanos neonacionalistas, populares, de protección de la riqueza nacional, que se viene dando desde finales del siglo XX, debe ignorarse en las ciencias sociales (*Tesis 2*).

Por otra parte, hay que distinguir claramente los conceptos de "populismo" (en el sentido de la *Tesis 1*), de lo "popular" y del "pueblo", categorías que deben ser construidas más acabadamente, pero no abandonadas por complejas (*Tesis 3*).

Articulada a la cuestión del "pueblo" se encuentra la del ejercicio del "poder popular", como un sistema político que crea nuevas instituciones de participación en todos los niveles de las estructuras políticas, en la Sociedad civil y política del Estado, y constitucionalmente. La democracia se liga a la organización efectiva de la participación político-popular (*Tesis 4*).

Por último, debe reflexionarse, e integrarse teóricamente, la cuestión del liderazgo, para evitar el tradicional vanguardismo o las dictaduras carismáticas, pero igualmente un cierto espontaneísmo populista (ahora en sentido negativo, como demagogia, pero en otro uso que en la *Tesis 2*), mostrando su importancia y necesidad, y explicitando al mismo tiempo las exigencias democráticas de su ejercicio (*Tesis 5*).

Estas cinco tesis las expongo para la discusión, con pretensión de verdad (por lo tanto con conciencia de su falibilidad), pero sabiendo que sólo con el debate podrán alcanzar pretensión suficiente de validez.

# ÍNDICE

Introducción ..... 5

PABLO DE TARSO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA ACTUAL

§ 1. Las categorías políticas implícitamente filosóficas de Pablo de Tarso ..... 15

§ 2. La categorías políticas de Pablo de Tarso en las interpretaciones de M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben y F. Hinkelammert ..... 35

Bibliografía citada ..... 78

DE LA FRATERNIDAD A LA SOLIDARIDAD (Hacia una *Política de la Liberación*)

§ 1. Un texto enigmático de Nietzsche ..... 85

§ 2. Fraternidad y Enemistad.
La reflexión de Jacques Derrida ..... 87

§ 3. La Solidaridad: un más allá de la fraternidad ..... 101

## SISTEMA-MUNDO Y "TRANS"-MODERNIDAD

§ 1. Una hipótesis todavía con aspectos eurocéntricos:
the "World-System" ..... 124

§ 2. ¿Qué significó China en el "World-System"
hasta el siglo XVIII? ..... 128

§ 3. Reconstrucción del sentido
de la "Modernidad Temprana" (siglos XV-XVII) ..... 134

§ 4. Sólo dos siglos de hegemonía mundial europea.
Los excluidos de la Modernidad ..... 137

§ 5. La "Trans"-modernidad como afirmación de la
multiculturalidad excluida por la Modernidad europea .... 142

## UNA NUEVA EDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL DIÁLOGO MUNDIAL ENTRE TRADICIONES FILOSÓFICAS

§ 1. Los núcleos problemáticos universales ..... 150
§ 2. El desarrollo racional de las narraciones míticas ..... 151

§ 3. El nuevo desarrollo racional
de los discursos con *categorías filosóficas* ..... 152

§ 4. Hegemonía con *pretensión*
*de universalidad* de la filosofía moderna europea ..... 160

§ 5. Universalidad filosófica y particularidad cultural ..... 163

§ 6. La nueva Edad del diálogo
entre tradiciones filosóficas ..... 164

§ 7. Diálogo inter-filosófico mundial
hacia un *pluriverso trans-moderno* ..... 166

## CINCO TESIS SOBRE EL "POPULISMO"

Tesis 1. El "populismo" histórico de *ayer*.
Categorización adecuada de un proceso legítimo ..... 171

Tesis 2. El "pseudo-populismo" de *hoy*.
Epíteto peyorativo como crítica política conservadora
sin validez epistémica ..... 173

Tesis 3. Remantización de la categoría política de "pueblo":
lo "popular" no es lo "populista" (ni *ayer* ni *hoy*) ..... 178

Tesis 4. El poder del pueblo, instituciones de participación
y democracia ..... 189

Tesis 5. Exigencias democráticas
del ejercicio del liderazgo ..... 194

# OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

- Mauricio Beuchot, *Manual de filosofía*
- Mauricio Beuchot, *Belleza y analogía. Una introducción a la estética*

Este libro se terminó de imprimir en los talleres
de Ediciones Paulinas, S.A. de C.V.,
Calz. Taxqueña, núm. 1792. Deleg. Coyoacán, 04250,
México, D.F. en noviembre de 2012.
Se imprimieron 2000 ejemplares más sobrantes
para reposición en papel cultural de 75 g.
En su composición se utilizaron los tipos Minion Pro.
Lecturas: Patricia Zama. Cuidaron la edición: Fabián Guerrero y Patricia Parada.

Este conjunto de trabajos recientes muestra algunos aspectos de los temas que se están tratando en la filosofía actual. Ciertos temas tabú en la tradición secularista de la Ilustración van perdiendo su esencia y se inicia una manera nueva de encarar la realidad cultural con nuevos ojos. Esta temática, unida a una búsqueda del origen de la cultura occidental, que no puede referirse ni única ni principalmente a la filosofía helénica o romana, presenta la posibilidad de abordar nuevos problemas [...] El tabú de no poder tocar temas tachados, y por ello negados, de religiosos o teológicos, impidió a la filosofía hacerse cargo de los textos fundamentales de la cultura occidental, por una parte, y de la cultura latinoamericana por otra. Ambas vertientes nos exigen entonces una revisión de la historia, la metodología y la temática filosófica. El conjunto de propuestas incluidas en este libro van en ese sentido innovador, que sin embargo es un retorno a las más antiguas fuentes.

*Enrique Dussel*

Enrique Dussel es licenciado en Filosofía (Mendoza, Argentina), doctor en Filosofía (Complutense, Madrid), licenciado en Ciencias de la Religión (Inst. Católico, París), doctor en Historia (La Sorbonne, París), doctor Honoris Causa por la Universidad de Friburgo; por la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia) y la Universidad de Buenos Aires.

Es reconocido internacionalmente por su trabajo en el campo de la ética, la filosofía política y la filosofía latinoamericana, y en particular por ser uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación. Su vasto conocimiento en filosofía, política, historia y religión, plasmado en más de 50 libros y más de 400 artículos –muchos de ellos traducidos en más de seis idiomas–, lo convierte en uno de los más prestigiados pensadores filosóficos del siglo XX.

1914 2014
FAMILIA PAULINA

www.sanpablo.com.mx
ISBN: 978-607-714-033-7